

# Foucault, l'histoire de la sexualité et la condition des femmes dans l'Antiquité

Josée Néron

Volume 36, numéro 1, 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/043329ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/043329ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de droit de l'Université Laval

ISSN

0007-974X (imprimé)

1918-8218 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Néron, J. (1995). Foucault, l'histoire de la sexualité et la condition des femmes dans l'Antiquité. *Les Cahiers de droit*, 36(1), 245–291.  
<https://doi.org/10.7202/043329ar>

## Résumé de l'article

Au Québec, aucune théorie féministe n'étudie la perception juridique de la sexualité et ses répercussions sur les femmes. Aussi, un examen futur de la question demande que l'on importe une théorie de la sexualité comme point de départ à toute critique. La théorie de la sexualité de Michel Foucault, qu'il élabore dans *l'Histoire de la sexualité*, peut sembler appropriée pour amorcer une telle réflexion. Mais le discours de Foucault cache sous une forme anarchique un traitement arbitraire de l'histoire et une perception patriarcale de la sexualité féminine. Son étude présente une vision dogmatique du passé, c'est-à-dire une déformation moderne de la réalité historique et documentaire des siècles qu'il étudie, soit les XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles et l'Antiquité. De plus, Foucault, en raison de sa conception du pouvoir, ne désigne pas comme un rapport de force le contrôle de la sexualité féminine dans l'Antiquité. Tout comme les Anciens, il exclut les femmes de sa recherche sur la sexualité, sauf dans le cadre institutionnel du mariage, et entérine mythes et préjugés misogynes comme s'il s'agissait de la normalité. Foucault perpétue la vision de l'homme dominant à l'égard des femmes. En ce sens, il est préférable de rejeter une telle théorie comme base d'une critique féministe du traitement juridique de la sexualité.

# Foucault, l'histoire de la sexualité et la condition des femmes dans l'Antiquité\*

---

Josée NÉRON\*\*

*Au Québec, aucune théorie féministe n'étudie la perception juridique de la sexualité et ses répercussions sur les femmes. Aussi, un examen futur de la question demande que l'on importe une théorie de la sexualité comme point de départ à toute critique. La théorie de la sexualité de Michel Foucault, qu'il élabore dans l'Histoire de la sexualité, peut sembler appropriée pour amorcer une telle réflexion. Mais le discours de Foucault cache sous une forme anarchique un traitement arbitraire de l'histoire et une perception patriarcale de la sexualité féminine. Son étude présente une vision dogmatique du passé, c'est-à-dire une déformation moderne de la réalité historique et documentaire des siècles qu'il étudie, soit les <sup>xvii</sup><sup>e</sup>, <sup>xviii</sup><sup>e</sup> et <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècles et l'Antiquité. De plus, Foucault, en raison de sa conception du pouvoir, ne désigne pas comme un rapport de force le contrôle de la sexualité féminine dans l'Antiquité. Tout comme les Anciens, il exclut les femmes de sa recherche sur la sexualité, sauf dans le cadre institutionnel du mariage, et entérine mythes et préjugés misogynes comme s'il s'agissait de la normalité. Foucault perpétue la vision de l'homme dominant à l'égard des femmes. En ce sens, il est préférable de rejeter une telle théorie comme base d'une critique féministe du traitement juridique de la sexualité.*

---

\* L'auteure tient à remercier Mme Ann Robinson, professeure titulaire, Faculté de droit, Université Laval, d'avoir assumé la prélecture du présent article et de l'avoir fait bénéficier de ses conseils. Elle remercie également M. Denis Bouchard, maître en philosophie et bachelier en droit, de sa précieuse collaboration et de son aide dans la recherche documentaire.

\*\* Étudiante de troisième cycle, Faculté de droit, Université Laval.

*Quebec feminist theories are silent when it comes to sexuality as perceived in law and its impact on women. In addition, any future examination of this matter will require the importing of a theory on sexuality to form the basis of any critique. Michel Foucault's theory on sexuality as set forth in Histoire de la sexualité may seem appropriate for such purposes. But his treatise conceals in an anarchistic way an arbitrary approach to history and a patriarchal view of women's sexuality. Foucault's study investigates the past in a dogmatic way, namely via a contemporary distortion of the historic and documentary reality of the ages he studies: the seventeenth, eighteenth and nineteenth centuries and Antiquity. Furthermore, owing to his theory regarding power, Foucault does not see and identify the social control over women's sexuality throughout Antiquity as a dominator-dominated relationship. As the Ancients before him, he excludes women from his research on sexuality, except regarding sexuality in marriage. He endorses misogynous prejudices as though they were normal practices and thereby perpetuates the male-dominating view of women. Consequently, it is preferable to avoid resorting to such a theory as the basis of a feminist critique of sexuality as perceived in law.*

	Pages
1. L'objet de l'Histoire de la sexualité.....	249
1.1 Le discours sur le sexe et les relations de pouvoir.....	249
1.2 Une œuvre au plan avorté.....	251
1.3 La seule « vraie » histoire de la sexualité ?.....	252
2. Les techniques de déconstruction de la réalité.....	255
2.1 Le refus de la modernité.....	255
2.2 La vérité dogmatique.....	256
2.3 L'histoire anachronique.....	258
2.4 Le passé non familier : Socrate sans l'ironie.....	261
3. La maladresse foucauldienne et l'art d'oublier les femmes tout en donnant l'impression d'y penser.....	268
3.1 La ségrégation normale des femmes.....	268
3.2 Une égalité entre époux chez les Romains ?.....	275
3.3 Une perception très conjugale de la sexualité des femmes.....	277
3.4 L'absence d'abus de pouvoir.....	281
3.4.1 Le viol banalisé.....	281
3.4.2 L'inceste et l'abus sexuel des enfants : la fille oubliée.....	284
3.5 Le silence de Foucault sur les femmes esclaves.....	285
Conclusion.....	289

LE PHILOSOPHE: [...] Le monde tel que se le représente le divin Aristote [...] est une construction d'un tel ordre et d'une telle beauté que nous devrions certainement hésiter à détruire cette harmonie.

[...]

GALILÉE: [...] Pourquoi vouloir maintenant être encore plus savants quand nous pouvons enfin être un peu moins bêtes<sup>1</sup>!

Et pourquoi, en parlant du sexe, oublier si vite qu'il y en a deux<sup>2</sup>?

Le droit civil québécois tout comme le droit pénal canadien englobent la sexualité dans leur domaine d'application. Pourtant, au Québec, l'examen féministe du traitement juridique de la sexualité est encore embryonnaire. Il n'existe aucune théorie féministe en droit qui analyse la perception juridique de la sexualité et ses répercussions sur les femmes. Si ce champ de recherche mérite d'être élaboré, un examen futur de la question oblige à importer une théorie de la sexualité qui puisse servir de point de départ à toute critique. À ce titre, l'œuvre de Michel Foucault, figure centrale de la philosophie française depuis Sartre, semblera incontournable. Comment ne pas voir dans l'*Histoire de la sexualité*, dernier texte en partie posthume de cet essayiste, un outil privilégié pour amorcer une réflexion critique féministe de la sexualité telle qu'elle est définie, perçue, protégée ou interdite par nos institutions légales? De plus en plus de féministes examinent avec intérêt l'œuvre de ce philosophe<sup>3</sup>. En effet, les concepts de « rapport de force » et de « rapport de pouvoir » que Foucault emploie dans son étude sur la sexualité ne sont pas dénués de sens en recherche féministe.

Mais l'attrait de la démarche foucauldienne s'arrête là, car ce qui paraît être une théorie tout à fait révolutionnaire, non conformiste et consciente des rapports de force entre les sexes n'est qu'un faux-semblant de critique du pouvoir. Le discours de Foucault présente pourtant une forme intéressante par son traitement anarchique de l'Histoire. Car, dans l'ensemble de

- 
1. B. BRECHT, *La vie de Galilée*, traduction d'Éloi Recoing, Paris, L'Arche, 1990, pp. 48 et 51.
  2. R.-P. DROIT, « Le pouvoir et le sexe », *Le Monde*, 16 février 1977, p. 8. Droit critique ainsi le volume premier, « La volonté de savoir », de M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, coll. « Bibliothèque des Histoires », Paris, Gallimard, 1976.
  3. A. BUNTING, « Feminism, Foucault and Law as Power/Knowledge », (1992) 30 *Alta. L. Rev.* 829. Comme le constate cette auteure : « There has been a proliferation of scholarship evaluating the utility of Foucault's methodology and concepts for feminist theorizing and political praxis. »

ses travaux, il tente de démontrer, par une Histoire déconstruite, « la *discontinuité* entre le présent et le passé et ainsi, enlever à la fois la familiarité et la prérogative qui sont conférés au présent, par sa relation continue avec le passé qu'établit le discours de l'Histoire<sup>4</sup> », tel que cela a été traditionnellement développé en Occident. Foucault établit un lien entre Pouvoir et Savoir et considère que les techniques du pouvoir sont à la base d'une forme de savoir entretenue par l'Histoire continue, et où l'Homme est perçu simultanément comme sujet et objet de celle-ci. Son discours, dans l'*Histoire de la sexualité*, revêt donc une forme anecdotique. Mais cette forme cache, dans son contexte, une perception très conformiste de la sexualité féminine : il n'en est jamais question dans les trois volumes de l'étude, sauf dans le cadre très institutionnel et patriarcal du mariage. Comment un historien pourtant conscient de la relation entre le pouvoir et les discours du savoir peut-il n'avoir rien vu de l'asservissement des femmes<sup>5</sup> ? Bien que Foucault traite de la Grèce antique et des premiers siècles de l'ère chrétienne, berceaux philosophiques, culturels et sociopolitiques de notre civilisation occidentale, il ne s'interroge jamais sur la condition des femmes et sur le contrôle pourtant flagrant de leur sexualité.

Dans notre critique de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault, nous procéderons à une analyse féministe de sa pensée philosophique. Nous nous interrogerons sur l'objet de son étude, sur les techniques de déconstruction de la réalité, caractéristiques de son discours philosophique, sur la maladresse foucauldienne à l'égard de la sexualité féminine et sur son discours historique relatif à la situation juridique des femmes dans la Grèce et la Rome antiques. Avant de se servir de la théorie de la sexualité de Foucault,

---

4. Les traductions sont de l'auteur. I. D. BALBUS, « Disciplining Women : Michel Foucault and the Power of Feminist Discourse », dans S. BENHABID et D. CORNELL (dir.), *Feminism as Critique : On the Politics of Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 113 : « This deconstructive « history of present » demonstrates the *discontinuity* between the present and the past and thus withdraws both the familiarity and the privilege conferred on the present by the relationship that the discourse of continuous history establishes between it and the past. »

5. Pourtant, en 1974, Foucault avait fait ressortir, au cours d'une entrevue, la fonction politique de l'assujettissement de la femme : « Il est compréhensible, dans ces conditions, que la sexualité dite normale, c'est-à-dire reproductrice de la force de travail — avec tout ce que cela suppose de refus des autres sexualités et aussi d'assujettissement de la femme —, veuille se montrer normative. Et il est tout aussi normal que, dans le mouvement politique tendant à la récupération du corps, on trouve des mouvements pour la libération de la femme, ainsi que pour l'homosexualité masculine ou féminine » : M. FOUCAULT, *Dits et écrits, 1954-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, vol. 2, « Sexualité et politique », Paris, Gallimard, 1994, p. 537.

il est préférable de soumettre préalablement sa thèse à l'œil averti de la critique féministe, car sous la grande objectivité de ce philosophe se cache un historien étrangement doctrinaire et patriarcal.

## 1. L'objet de l'*Histoire de la sexualité*

Michel Foucault appartient au mouvement structuraliste, l'ensemble de ses travaux rejette donc toute notion de subjectivité. Pour ce philosophe, le sujet n'existe pas. De plus, il adopte une attitude intellectuelle où se côtoient à la fois anti-subjectivisme et anti-objectivisme : « Foucault essaie en effet de montrer que s'il y a des inconvénients à envisager le discours du point de vue du sujet il y en a aussi à mettre trop naïvement l'accent sur le point de vue opposé<sup>6</sup> », son approche historique ayant pour but de détruire la tradition de l'« Homme-comme-sujet-et-objet-simultanés-de-l'Histoire<sup>7</sup> ». Par contre, dans son étude sur la sexualité, le philosophe semble se réconcilier avec le sujet puisqu'il s'intéresse « au rôle du pouvoir dans l'émergence du sujet moderne<sup>8</sup> ». Mais son approche reste anti-subjectiviste en raison de sa théorie du pouvoir.

### 1.1 Le discours sur le sexe et les relations de pouvoir

Foucault présente, dans le premier volume de son étude historique, le but initial de sa démarche, soit de mettre en lumière le discours sur le sexe dans ses rapports avec « les techniques polymorphes du pouvoir<sup>9</sup> ». Par discours, il entend non pas le langage, l'expression verbale ou écrite de la pensée, mais plutôt des « pratiques<sup>10</sup> » :

De là le fait que le point essentiel (en première instance du moins) n'est pas tellement de savoir si au sexe on dit oui ou non, si on formule des interdits ou des permissions, si on affirme son importance ou si on nie ses effets, si on châtie ou non les mots dont on se sert pour les désigner ; mais de prendre en considération le fait qu'on en parle, ceux qui en parlent, les lieux et points de vue d'où on en parle, les

6. J.-G. MERQUIOR, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, traduit de l'anglais par Martine Azuelos, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 90. Foucault adopte cette démarche à partir de la publication de *l'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

7. I.D. BALBUS, *loc. cit.*, note 4, 112 : « Man-as-the-simultaneous-subject-and-object-of-history. » À remarquer l'emploi, même en anglais, du terme « Homme » pour désigner le genre humain selon la pensée de Foucault.

8. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 141.

9. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, « La volonté de savoir », coll. « Bibliothèque des Histoires », Paris, Gallimard, 1976, p. 20. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 141.

10. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 88.

institutions qui incitent à en parler, qui emmagasinent et diffusent ce qu'on en dit, bref, le « fait discursif » global, la « mise en discours » du sexe<sup>11</sup>.

La question que se pose Foucault est donc la suivante : « dans tel type de discours sur le sexe, dans telle forme d'extorsion de vérité qui apparaît historiquement et dans les lieux déterminés (autour du corps de l'enfant, à propos du sexe de la femme, à l'occasion des pratiques de restrictions des naissances, etc.) quelles sont les relations de pouvoir, les plus immédiates, les plus locales, qui sont à l'œuvre ? » Cette question signifie, comme il l'explique, qu'il tente d'analyser les mécanismes de pouvoir dans le champ des rapports de force<sup>12</sup>. Devant un tel projet, on s'attend que soient analysés les rapports de force entre hommes et femmes et les mécanismes de pouvoir à la source de ces rapports de force, qui contribuent à perpétuer la domination de l'homme sur la femme par l'entremise de la sexualité. Foucault lui-même, dans le premier volume de son étude, définit la sexualité « comme un point de passage particulièrement dense pour les relations de pouvoir », entre autres, entre hommes et femmes<sup>13</sup>. Mais cette sexualité est une « réalité historique<sup>14</sup> » changeante selon les discours vrais qui la définissent : « On a une sexualité depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, un sexe depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Avant, on avait sans doute une chair<sup>15</sup>. » Foucault ne s'intéressera pas aux relations de pouvoir entre les sexes. C'est plutôt une histoire monosexuée de la sexualité qu'il nous présente. Une histoire où la sexualité ne se définit pas selon deux sexes, mais un seul : le sien.

Dans le premier volume, « La volonté de savoir », Foucault s'arrête de façon générale aux discours sur le sexe des trois derniers siècles. Réfutant l'hypothèse d'une répression de la sexualité, il parle plutôt d'une *scientia sexualis* au XIX<sup>e</sup> siècle comme discours-écran pour masquer le sexe<sup>16</sup> et choisit de s'affranchir d'une analyse hiérarchique du pouvoir, rejetant la forme juridique universellement reconnue de la soumission entre le sujet obéissant et le pouvoir qui fait la loi<sup>17</sup>. Ainsi, Foucault parle plutôt du « dispositif de sexualité » par lequel l'Occident s'est placé « sous le signe du sexe, mais d'une *Logique du sexe*, plutôt que d'une *Physique*<sup>18</sup> ».

11. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 9, pp. 19-20.

12. *Id.*, p. 128.

13. *Id.*, p. 136.

14. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 146.

15. « Le jeu de Michel Foucault », *Ornicar ?*, vol. 10, juillet 1977, p. 77.

16. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 71.

17. *Id.*, p. 112.

18. *Id.*, p. 102.

En rejetant l'interprétation selon laquelle les relations de pouvoir procèdent de haut en bas, Foucault affirme l'omniprésence du pouvoir qu'il décrit comme « le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables<sup>19</sup> », ce pouvoir s'étant donné « pour fonction de gérer la vie<sup>20</sup> ». Cette interprétation du pouvoir comme situation stratégique qui vient d'en bas peut sembler mener à un examen des relations de pouvoir dans ce domaine des plus privés que sont les relations homme-femme par l'entremise de la sexualité, puisque le pouvoir existe et se manifeste dans des rapports de force locaux et mobiles. Mais les promesses de Foucault relativement à une analyse de ces rapports de sexe sont suivies d'un étrange silence.

## 1.2 Une œuvre au plan avorté

Pourtant, l'historien annonçait dans le premier volume une telle orientation à la poursuite de son analyse. Il mettait alors en évidence, « à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, quatre grands ensembles stratégiques, qui développent à propos du sexe des dispositifs spécifiques de savoir et de pouvoir<sup>21</sup> ». Il s'agit premièrement de l'hystérisation du corps de la femme, c'est-à-dire d'un triple processus consistant en son analyse comme « corps intégralement saturé de sexualité, en son intégration au champ des pratiques médicales et en sa mise en communication organique avec le corps social [...], l'espace familial [...] et la vie des enfants, la mère étant la forme la plus visible de cette hystérisation<sup>22</sup> ». À remarquer que choisir de parler de l'« hystérisation du corps de la femme » plutôt que, par exemple, de l'« hystérisation de la femme par son corps » s'inscrit dans une vision tout à fait patriarcale de la femme perçue en tant qu'objet et non en tant que personne. Deuxièmement, Foucault fait ressortir ce qu'il appelle la « pédagogisation » du sexe de l'enfant ou surveillance préventive par les adultes, qui se traduit surtout par une guerre contre la masturbation des garçons. Le troisième ensemble stratégique serait la socialisation des conduites procréatrices, autrement dit le frein ou l'incitation à la fécondité apporté par l'État et la médecine. Enfin, quatrièmement, Foucault traiterait de la psychiatisation du plaisir pervers, soit particulièrement l'analyse clinique des formes d'anomalies de l'instinct sexuel et la recherche d'une « technologie

---

19. *Id.*, p. 122.

20. *Id.*, p. 181.

21. *Id.*, p. 137.

22. *Ibid.*



corrective» de ces anomalies<sup>23</sup>. Ces quatre grandes stratégies devaient constituer le plan de l'analyse historique détaillée du dispositif de sexualité, celui-ci s'étant formé «à partir de la chair chrétienne» pour se développer par la suite à travers les quatre stratégies<sup>24</sup>.

Les deuxième et troisième volumes de l'*Histoire de la sexualité*<sup>25</sup>, parus huit années après le premier, annoncent de sérieuses modifications au plan initial. Il n'est alors plus question d'analyser le discours sur le sexe, ni les rapports de pouvoir ou les rapports de force, mais bien d'«étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'«histoire de l'homme de désir<sup>26</sup>». Foucault met en évidence de nouvelles questions directrices de sa démarche historique : «[à] travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir» — à remarquer que le fait d'assimiler «être humain» à «homme de désir», dans cette question, indique que Foucault respecte dans sa pensée la perception patriarcale de l'humanité — et «comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral?»<sup>27</sup>. Pour répondre à ces questions, l'historien choisit donc d'interroger l'«homme de désir» de la Grèce du iv<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et de la Rome des deux premiers siècles de notre ère et réorganise son étude «autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi<sup>28</sup>».

### 1.3 La seule «vraie» histoire de la sexualité?

Dès la parution du premier volume de l'*Histoire de la sexualité*, lequel reçut «un accueil passionné<sup>29</sup>», Foucault a été encensé comme l'«historien» de la sexualité. À l'heure actuelle, on considère son ouvrage comme incontournable pour quiconque veut s'interroger sur le rapport de notre société à la sexualité : «les travaux de Foucault peuvent servir d'inspiration à ceux qui souhaitent suivre une voie théorique allant du corps au soi et du soi au corps<sup>30</sup>». Pourtant, s'il est un tour de force que cet historien-philosophe a vraiment réussi, c'est de parler de sexualité sans parler des sexes,

23. *Id.*, pp. 137-138.

24. *Id.*, p. 150.

25. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, vol. 2, «L'usage des plaisirs» et vol. 3, «Le souci de soi», coll. «Bibliothèque des Histoires», Paris, Gallimard, 1984.

26. *Id.*, vol. 2, p. 12.

27. *Id.*, pp. 13 et 16.

28. *Id.*, p. 12.

29. B.-H. LÉVY, «Foucault : non au sexe roi», *Le Nouvel Observateur*, 12 mars 1977, p. 92.

30. E. PROBYN, «Présentation», *Sociologie et société*, vol. 24, n° 1 : «Entre le corps et le soi : une sociologie de la subjectivation», 1992, p. 7.

c'est-à-dire de n'étudier les discours sur la sexualité que selon le point de vue officiel et masculin sans ne jamais s'interroger sur la valeur dominante et patriarcale de cette perception. À partir du deuxième volume de son étude, alors qu'il semble s'être réconcilié avec le sujet, il « s'attaque au problème de la signification du sexe pour soi-même<sup>31</sup> ». Mais de quel sujet, de quel soi est-il question dans son étude ? Si Foucault ne s'arrête pas pour l'expliquer à ses lecteurs et lectrices, néanmoins sa pensée transparaît dans ce qu'il écrit. Ainsi, il se trahit lorsqu'il explique, au début de « L'usage des plaisirs », le nouvel objet de sa recherche :

En somme, pour comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet d'une « sexualité », il était indispensable de dégager auparavant la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir<sup>32</sup>.

Chez Foucault, parler de l'« homme » ne signifie pas parler de l'humanité. Lorsqu'il choisit de commencer sa recherche par l'Antiquité, il adopte en même temps le point de vue de cette Antiquité sur la sexualité :

En somme, à chaque fois que le monde antique élabore une théorie sur le sexe ce n'est en aucun cas dans un esprit de permissivité indulgente, et cette théorie s'adresse non pas à tous (comme le font les règles de la communauté chrétienne ou musulmane) mais simplement aux membres naturels de la classe dirigeante, c'est-à-dire aux hommes libres<sup>33</sup>.

De cette théorie sont exclus les femmes et les esclaves en tant que sujets, mais non pas en tant qu'objets. Ce sera donc en tant qu'objets des discours sur la sexualité que Foucault parlera des femmes, lorsqu'il en parlera. En fait, « Foucault reproduit dans ses travaux la situation du colonisateur qui résiste (et ce faisant, il rend son œuvre inadéquate et même inappropriée pour les besoins du groupe des colonisés ou dominés)<sup>34</sup> ». La domination ne fait pas partie de son analyse du pouvoir : « Ainsi, les idées de Foucault sur le pouvoir constituent une réflexion « avec » plutôt que « contre » ce pouvoir<sup>35</sup>. » Si bien que cette « [d]omination, vue d'en haut,

31. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 162.

32. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, pp. 11-12.

33. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 151.

34. N. HARTSOCK, « Foucault on Power: A Theory for Women? », dans L.J. NICHOLSON (dir.), *Feminism/Post Modernism*, New York et Londres, Routledge, 1990, p. 166 : « Foucault reproduces in his work the situation of the colonizer who resists (and in so doing renders his work inadequate and even irrelevant to the needs of the colonized or the dominated). »

35. *Id.*, 167 : « Thus, Foucault's imagination of power is « with » rather than « against » power. »

est plus susceptible de ressembler à de l'égalité<sup>36</sup> ». Cette construction d'un monde sans domination découle de la conception foucauldienne du pouvoir :

La condition de possibilité du pouvoir, en tout cas le point de vue qui permet de rendre intelligible son exercice, jusqu'en ses effets les plus « périphériques », et qui permet aussi d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social, il ne faut pas la chercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique de souveraineté d'où rayonneraient des formes dérivées et descendantes ; c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables.

[...]

Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout<sup>37</sup>.

À cette omniprésence du pouvoir que personne n'exerce, Foucault enlève toute possibilité de hiérarchie en affirmant « que le pouvoir vient d'en bas ». C'est-à-dire que les rapports de force qui existent dans « les familles, les groupes restreints, les institutions, servent de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social ». Il refuse ainsi toute conception binaire d'un pouvoir opposant dominants et dominés<sup>38</sup> :

Une bonne partie de ce que Foucault affirme sur le pouvoir souligne sa nature systémique et sa présence dans de multiples relations sociales. Cependant, en même temps, il insiste sur l'hétérogénéité et la spécificité de chaque relation ce qui l'amène à perdre de vue les structures sociales et, à la place, focaliser sur la façon dont les individus ressentent et exercent le pouvoir<sup>39</sup>.

Dans cette conception d'un pouvoir omniprésent et sans sujet, les individus deviennent les effets de ce pouvoir, plutôt que de subir ou produire des effets par les relations de pouvoir existant entre eux<sup>40</sup>. Cet éparpillement du pouvoir fait disparaître dans l'esprit de Foucault le concept de la souveraineté de l'État, tout comme ceux de la propriété privée et du droit : « L'État est réduit à une accumulation d'« institutions » et son pouvoir, assimilé à celui de la collectivité. » Cette abolition de l'État non seulement contribue à dissimuler le rôle social des titulaires du pouvoir, mais elle provoque la disparition de ces titulaires eux-mêmes<sup>41</sup>. Ce qui abstrait com-

36. *Id.*, 168 : « Domination viewed from above, is more likely to appear as equality. »

37. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 122.

38. *Id.*, p. 124.

39. N. HARTSOCK, *loc. cit.*, note 34, 168-169 : « Much of what Foucault has to say about power stresses the systemic nature of power and its presence in multiple social relations. At the same time, however, his stress on heterogeneity and the specificity of each situation leads him to lose track of social structures and instead to focus on how individuals experience and exercise power. »

40. A. BUNTING, *loc. cit.*, note 3, 835.

41. B. FINE, *Democracy and the Rule of Law, Liberal Ideals and Marxist Critiques*, Londres et Sidney, Pluto Press, 1984, p. 200 : « Since the state is reduced to a collection of

plètement le pouvoir de ceux qui l'exercent : « Dans une conjecture où le pouvoir est continuellement détenu par quelques individus, cette approche est une dangereuse illusion<sup>42</sup>. »

Toute l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault est une dangereuse illusion. Non seulement les rapports de force entre les sexes et la subordination des femmes aux hommes en sont-ils absents, mais le matériel historique dont se sert l'auteur est amputé, déformé, voire muselé pour donner raison à la vision idéologique de celui-ci. Plus qu'une déconstruction de l'Histoire continue, une déconstruction de la réalité étudiée est opérée par le discours foucauldien, laquelle commence par la déconstruction des sources historiques.

## 2. Les techniques de déconstruction de la réalité

### 2.1 Le refus de la modernité

L'œuvre entière de Foucault est consacrée à une étude philosophico-historique de « certains territoires inexplorés et fascinants du passé occidental<sup>43</sup> ». À cette approche hors des sentiers battus de l'histoire humaine se greffe une aura d'érudition par le choix des sources qui sont souvent des auteurs peu connus ou peu lus. Mais ce faisant, Foucault se coupe d'une approche plus globalisante intégrant un ensemble de publications principales et secondaires sur chaque sujet qui l'intéresse<sup>44</sup>.

Cette vision fragmentaire découle d'une ignorance volontaire de l'histoire-récit de la science et d'un rejet du traitement historique de la connaissance, c'est-à-dire de l'approche qui cherche à déterminer ce qui est unique dans telle ou telle époque. C'est que « [Foucault] ne s'intéresse pas du tout à la vérité du savoir<sup>45</sup> ». On retrouve chez lui une tentative d'aliénation de l'histoire, en rendant le passé non familier, et cette histoire aliénante a pour

---

« institutions », whose power is « everywhere » in society and is thus identified with the power of the organized community itself [...] Foucault's « abolition » of the state does not only conceal the social character of the bearers of power ; it eliminates the bearers themselves. »

42. *Id.*, p. 201 : « The categories of private property owner, legal subject and the state, for all the mystification they engender, still point to power as an attribute of people ; Foucault's rejection of these categories deepens the mystification by abstracting powers from its bearers altogether. In a situation in which power is being concentrated in ever fewer hands, this approach is a dangerous delusion. »

43. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 11.

44. *Id.*, p. 48. La critique que Merquior adresse à *Les mots et les choses* de Foucault (Paris, Gallimard, 1966) s'applique tout aussi bien à l'*Histoire de la sexualité*.

45. *Id.*, p. 81.

fonction de servir d'appui « dans sa recherche d'une explication critique de la modernité comme mode d'existence<sup>46</sup> ». Il y a, dans toute l'œuvre de Foucault, une critique sociale de son époque, soit la condamnation de la société bourgeoise, et une position contre-culturelle, c'est-à-dire un grand refus de la civilisation moderne du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>47</sup>. Mais lorsque cette civilisation moderne a contribué, bien malgré elle il va sans dire, à faire entendre la voix des femmes, lesquelles sont réprimées depuis des siècles par la société occidentale, on ne peut que considérer avec une grande prudence l'œuvre d'un historien qui rejette à tout prix cette modernité.

## 2.2 La vérité dogmatique

La lecture de l'*Histoire de la sexualité* exige que l'on fasse acte de foi et que l'on s'en remette entièrement à l'érudition de Foucault. En ce qui concerne le premier volume, l'auteur ne donne pas ses sources ; pour ce qui est des deux autres volumes, certaines sources sont d'origine douteuse. Et pourtant, l'ouvrage est présenté avec le sérieux d'un auteur qui sait ce qu'il dit et qui est certain que l'on croit ce qu'il dit parce que c'est vrai. L'*Histoire de la sexualité* prend la forme d'un discours de vérité.

Mais cette vérité comporte des failles inquiétantes. D'abord, dans « La volonté de savoir<sup>48</sup> », à moins d'être soi-même historien et familiarisé avec les XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles dont parle Foucault, de même qu'avec les écrits issus de ces époques ou en traitant, il est impossible de pouvoir vérifier la justesse de son analyse. Le volume ne comporte aucune bibliographie et en 211 pages de texte, il n'y a que 21 ouvrages cités<sup>49</sup>. Lorsque la matière étudiée n'est rien de moins que trois siècles d'histoire, c'est bien peu. De plus, Foucault élabore toute une théorie sur la mise en discours du sexe sans pour autant démontrer à partir de quels discours il conçoit sa théorie. Qu'il dise vrai ou qu'il se trompe, le problème de sa théorie est d'abord et avant tout d'ordre technique : « Au royaume des aveugles, les borgnes sont rois. » Sur quelles sources Foucault s'appuie-t-il lorsqu'il affirme qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle :

On passe de la désolation rituelle sur la débauche sans fruit des riches, des célibataires et des libertins, à un discours où la conduite sexuelle de la population est prise à la fois pour objet d'analyse et cible d'intervention ; on va des thèses massivement populationnistes de l'époque mercantiliste à des tentatives de régula-

---

46. *Id.*, p. 82.

47. *Id.*, p. 118.

48. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 9.

49. *Id.*, pp. 27, 30, 31, 34, 35, 36, 39, 41, 44, 59, 75, 104, 145, 147, 167 et 178.

tion plus fines et mieux calculées qui oscilleront selon les objectifs et les urgences dans une direction nataliste ou antinataliste<sup>50</sup>.

Autre exemple de son omni-connaissance, le chapitre 3 intitulé « *Scientia sexualis* » où il parle du discours savant sur le sexe du XIX<sup>e</sup> siècle comme d'un « refus de voir et d'entendre » n'est étayé que d'une seule référence<sup>51</sup>. Il est incroyable de devoir adresser une critique aussi élémentaire et scolaire à l'ouvrage d'un philosophe au faite de sa renommée. Mais on se doit de constater que si, pour Foucault, « [l]es sciences humaines ne sont pas des sciences<sup>52</sup> », il contribue fortement par sa méthodologie de recherche confuse, imprécise et aléatoire, à enlever tout caractère scientifique à son apport à l'histoire et à la philosophie, dont il nie la nature scientifique tout en les utilisant.

La thèse élaborée par Foucault voudrait « que depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la « mise en discours » du sexe, loin de subir un processus de restriction, a au contraire été soumise à un mécanisme d'incitation croissante<sup>53</sup> ». La volonté de savoir en disant à tout prix le sexe se serait élaborée durant les trois siècles suivants au profit du pouvoir sur ce sexe. Cette optique de la nécessité de dire le sexe permet à l'historien de comparer deux manuels de confession, destinés à guider les prêtres dans le déroulement de l'interrogation des pénitents, à rien de moins que *Les 120 journées de Sodome* d'un certain marquis de Sade et au récit anonyme *My Secret Life*<sup>54</sup>, racontant les exploits sexuels fictifs d'un Anglais de l'époque victorienne. S'il confond d'abord le discours sur la pratique réelle de la sexualité, comme le cherche le confesseur, avec la fiction la plus fantasmatique<sup>55</sup>, Foucault

50. *Id.*, p. 37.

51. *Id.*, pp. 71-98 : la citation se trouve à la page 74 ; l'unique référence est à la page 75.

52. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 86.

53. *Id.*, p. 21.

54. *Id.*, pp. 28-31. Voici les ouvrages dont il donne la référence : P. SEGNERI, *L'instruction du pénitent*, traduction 1695 ; A. DE LIGUORI, *Pratique des confesseurs* (trad. française, 1854) ; D.-A. DE SADE, *Les 120 journées de Sodome*, Pauvert, I ; ANONYME, *My Secret Life*, réédité par Grove Press, 1964. Les références qui précèdent sont de M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 9, p. 30, note 2 et p. 31, notes 1 et 2.

55. La « monstruosité littéraire » que sont *Les 120 journées de Sodome* n'est nullement une « histoire naturelle ». Sade n'a rien à faire non plus de la « vraisemblance » : J.-J. PAUVERT, *Sade vivant*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 461. Cet abîme du génie sadien où profusent à la nausée une violence inimaginable contre les femmes et la coprolagnie (recherche d'une satisfaction sensuelle par le truchement des excréments), laquelle d'ailleurs provoque le recul des critiques même les plus admiratifs de Sade, n'est pas un « tableau photographique de la corruption des mœurs au XVIII<sup>e</sup> siècle », comme le prétend le Dr. Dühren (tel que rapporté par J.-G. PAUVERT, *op. cit.*, p. 473), mais plutôt une photographie de l'imaginaire de Sade lui-même (p. 474). Pour ce qui est du réalisme de *My Secret Life*, voilà ce qu'en dit Peter Gay, auteur d'une impressionnante étude de

oublie aussi de s'interroger sur les motifs de cette nécessité de dire le sexe chez les confesseurs catholiques. La confession « se place dans la tradition, toujours en vigueur dans l'Église catholique, de constant abaissement de la femme<sup>56</sup> ». Ce que recherche avant tout un manuel des confesseurs, tel celui d'Alphonse de Liguori auquel se réfère Foucault, et qui eut une immense influence sur la pratique catholique de la confession, c'est de s'assurer de la totale soumission de l'épouse à son mari. Mais si, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, la contraception devient le péché et sujet principal de confession des gens mariés<sup>57</sup>, auparavant, le confesseur devait user de la plus grande discrétion à ce sujet afin que les personnes pénitentes « ne soient pas choquées et n'en apprennent pas à pécher<sup>58</sup> ». Or, c'est tout le contraire que laisse entendre Foucault.

### 2.3 L'histoire anachronique

Son interprétation arbitraire des sources exige une grande prudence par rapport à son analyse historico-philosophique. Ainsi, dans les volumes 2 et 3, lorsque Foucault se réfère aux textes de l'Antiquité, le traitement aléatoire de sa pensée ira même jusqu'à ignorer les dates des concepts et documents qu'il étudie. Au début de « L'usage des plaisirs<sup>59</sup> », alors qu'il annonce la nouvelle orientation de son étude, Foucault présente aussi le corpus qui servira d'objet à celle-ci : soit les écrits des philosophes et médecins grecs du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., quant à « L'usage des plaisirs », et les « textes grecs et latins des deux premiers siècles de notre ère<sup>60</sup> », pour ce qui est du « Souci de soi<sup>61</sup> ». Ce choix exclut donc logiquement tout texte qui ne serait pas précisément de ces époques, c'est-à-dire tout texte dont l'auteur ou l'origine sont suspects. Pourtant, Foucault cite des écrits de

---

la sexualité à l'époque victorienne : « If *My Secret Life* is accurate autobiography, as Marcus seems to assume, it is wholly unrepresentative: the man then would have been a deeply neuratic and incredibly potent sexual athlete. And if it is, as I tend to think, largely a collection of sexual fantasies constructed on a modicum of erotic experiences, *My Secret Life* is a clue less to the sexual life of Victorian England than to the sexual imagination of one Victorian Englishman » : P. GAY, *The Bourgeois Experienced: Victoria to Freud*, vol. 1, « Education of The Senses », New York et Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 468.

56. U. RANKE-HEINEMANN, *Des eunuques pour le royaume des cieux*, traduit de l'allemand par Monique Thiollet, coll. « Pluriel », Paris, Robert Laffont, 1990, p. 313.

57. *Ibid.*

58. *Id.*, p. 312.

59. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2.

60. *Id.*, p. 18.

61. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3.

pseudo-auteurs grecs et romains dont l'origine historique ne peut être établie que par hypothèses.

Ainsi en est-il du texte *Les Rivaux* classé parmi les *Dialogues suspects* de Platon<sup>62</sup> par toute édition savante des œuvres de ce philosophe. Dès l'Antiquité, ce dialogue était considéré comme douteux. Au <sup>xx</sup>e siècle, le doute demeure quant à son origine : « La doctrine, la langue, la médiocrité littéraire, voilà des indices qui, maniés sagement, peuvent faire la lumière<sup>63</sup>. » Cette inauthenticité empêche de situer avec quelque certitude que ce soit l'époque d'écriture des *Rivaux* à celle de Platon. Le texte daterait de l'époque d'Ératosthène, lequel vécut du premier quart du <sup>iii</sup>e siècle aux premières années du <sup>ii</sup>e siècle avant J.-C.<sup>64</sup>. De ce fait, le dialogue n'existait pas encore à l'époque où Foucault le situe<sup>65</sup>.

Ce traitement en apparence précis de sources imprécises se continue lorsque Foucault cite des écrits du pseudo-Aristote, c'est-à-dire qui ne peuvent être attribués à ce philosophe mais proviennent de son école de pensée et sont donc inclus dans ses œuvres. Foucault utilise ainsi le livre X « Sur la stérilité » de l'*Histoire des animaux*, les *Problèmes* et le livre III de l'*Économique*<sup>66</sup>. Or ces textes ne peuvent servir de témoins de la Grèce du <sup>iv</sup>e siècle av. J.-C.

Le livre X de l'*Histoire des animaux* intitulé « Sur la stérilité » ne peut être une œuvre d'Aristote selon les experts, en raison des opinions avancées qui sont contraires à celles du philosophe et du style de même que du vocabulaire qui ne lui sont pas habituels<sup>67</sup>. Le traité « Sur la stérilité » proviendrait du début du <sup>iii</sup>e siècle av. J.-C. et sortirait de la plume d'un médecin<sup>68</sup>. Foucault s'y réfère pourtant<sup>69</sup>. Si les *Problèmes* d'Aristote sont, à l'heure actuelle, considérés comme en partie authentiques, un fort doute planait encore relativement à leur origine lorsque Foucault a écrit « L'usage

62. PLATON, *Les Rivaux, Œuvres complètes*, t. 13, 2<sup>e</sup> partie, « Dialogues suspects », texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1930, pp. 105-126.

63. *Id.*, « Introduction », pp. VII-VIII.

64. *Id.*, « Notice » au sujet des *Rivaux*, p. 110 et note 6 de cette page.

65. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, pp. 116 et 221.

66. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, t. 3, livres 8-10, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969, livre 10, « Sur la stérilité », p. 147 ; *Problèmes*, t. 1 et 2, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1991 ; *Économique*, texte établi par B.A. van Groningen et André Wartelle, traduit et annoté par André Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1968, livre 3, p. 36.

67. ARISTOTE, *Histoire des animaux, op. cit.*, note 66, « Notice » sur le livre 10, pp. 147 et 150-152.

68. *Id.*, p. 154.

69. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, pp. 55 et 161.



des plaisirs». La plupart des spécialistes d'Aristote considéraient alors « que le recueil transmis par la tradition manuscrite [était] une compilation tout entière apocryphe » : compilation que certains dataient du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., alors que d'autres optaient plutôt pour le V<sup>e</sup> ou le VI<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>70</sup>. Aucun ne rattachait ces *Problèmes* à l'époque d'Aristote. Or, Foucault se réfère abondamment à cette œuvre<sup>71</sup>. Quant au livre III de l'*Économique*, celui-ci pose un problème sérieux d'origine puisque les plus anciens manuscrits datent de l'époque médiévale et sont donc écrits en latin. L'existence d'un original grec de ce texte est admise, mais cet original serait l'œuvre d'un péripatéticien de la génération qui suivit la mort d'Aristote et peut-être aussi d'un stoïcien du II<sup>e</sup> siècle ou même du III<sup>e</sup> siècle de notre ère. De plus, « [o]n pourrait même se demander dans quelle mesure le traducteur latin n'a pas été, ici ou là, influencé sinon par la doctrine de saint Paul sur le sacrement du mariage, du moins par les conseils qu'il donne aux époux sur la vie commune<sup>72</sup> ». Devant un tel éparpillement temporel du texte et la présence probable d'idées chrétiennes médiévales au cœur même de celui-ci, comment Foucault peut-il s'en servir pour parler avec certitude des deux premiers siècles de notre ère<sup>73</sup>, époque encore païenne de l'Occident ? Il se trouve alors à attribuer à une époque païenne des formulations traduisant une certaine austérité à l'égard des plaisirs du mariage, alors que ces formulations pourraient tout simplement provenir du Moyen Âge chrétien s'inspirant de saint Paul !

À cette anachronie des sources s'ajoute une anachronie de concept très grave en ce sens que Foucault attribue à un monde occidental païen une idée qui n'a véritablement fait son apparition qu'avec le christianisme : la volonté. À partir du volume 2 de l'*Histoire de la sexualité*, Foucault accorde beaucoup d'importance à la force de la volonté du sujet. En choisissant de « chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par

70. ARISTOTE, *Problèmes*, *op. cit.*, note 66, « Introduction », p. XXIV.

71. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, pp. 50, 56, 126, 131, 134, 135, 140 et 150. Selon l'édition de 1991, des *Problèmes* d'Aristote, *op. cit.*, note 66, certaines sections sont attribuables à Aristote (p. XXIX de l'« Introduction » de cette édition), alors que d'autres le seraient à ses disciples et dateraient plutôt du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (pp. XXX et XXXI de l'« Introduction »). Foucault fait référence, aux pages 56, 131, 134, 135 et 150 de « L'usage des plaisirs », à la section IV des *Problèmes*, laquelle proviendrait du III<sup>e</sup> et non du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

72. ARISTOTE, *Économique*, *op. cit.*, note 66, « Introduction », p. XX. Bien que le livre III de l'*Économique* ne soit pas un écrit de ce philosophe, il apparaît dans ses œuvres comme témoignage de l'école de pensée qu'il fonda et que ses disciples développèrent par la suite.

73. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 208.

lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet<sup>74</sup> », la volonté de ce sujet, laquelle permet la maîtrise de soi (traitée dans le volume 2) et favorise le souci de soi (volume 3), devient un concept clé. Or,

le concept de volonté comme faculté de l'esprit indépendante de l'intellect ou de l'émotion n'est jamais utilisé dans la théorie grecque ancienne ; c'est essentiellement une invention de Saint Augustin, qui fut le premier à utiliser le concept de volonté (*voluntas*) dans son sens moderne et occidental, pour faire référence à ce qui est au cœur même de l'homme moral<sup>75</sup>.

Et cette conception de la volonté découle non pas d'une préoccupation éthico-sexuelle mais plutôt éthico-religieuse : « En outre si comme Foucault l'affirme à juste titre la maîtrise de soi et la construction de l'âme (ce que Cicéron appelle la *cultura animi*) étaient si prééminentes dans l'Antiquité païenne, comment se fait-il que les Grecs et les Romains n'aient jamais élaboré de concept de la volonté<sup>76</sup> » ? L'apparition de ce concept est plus vraisemblablement liée à l'élaboration des premières préoccupations de la pensée occidentale par rapport au péché et au salut de l'âme, concept de volonté autonome qui demeure même après la laïcisation moderne de cette pensée occidentale<sup>77</sup>. L'*Histoire de la sexualité* de Foucault ne serait qu'une déformation moderne de la réalité antique et s'inscrirait alors dans « son projet pas toujours réussi d'une histoire critique du présent<sup>78</sup> ».

## 2.4 Le passé non familial : Socrate sans l'ironie

*Paradoxe, et ironie toute socratique, Socrate n'est pas un sage, mais un « philo-sophe », c'est-à-dire un amoureux de la sagesse, de la norme idéale et transcendante<sup>79</sup>.*

L'influence exercée par la figure de Socrate, telle qu'elle est dessinée par Platon principalement, sur la tradition occidentale est universelle et d'une immense portée<sup>80</sup>. Et cette influence ne peut s'évaluer sans tenir compte de l'ironie « toute socratique » du personnage littéraire et philosophique, car « le concept d'ironie fait avec Socrate son apparition dans le

74. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 12.

75. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 164. L'auteur se fonde sur A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 127.

76. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 167.

77. *Id.*, pp. 164 et 165.

78. *Id.*, p. 165.

79. P. HADOT, « La figure de Socrate », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 77.

80. *Ibid.*

monde<sup>81</sup> ». Le discours, l'attitude à l'égard de ses contemporains et la vie même de ce philosophe, tels qu'ils sont reconstitués dans les écrits, sont une ironie vivante. Cet aspect pourtant fondamental de la figure socratique, et qui a suscité une recherche continuellement renouvelée afin de comprendre l'influence philosophique d'un tel personnage dans l'histoire humaine, tout cet aspect est volontairement occulté de « L'usage des plaisirs », tandis que Foucault parle abondamment de Socrate.

Mais avant de présenter la vision foucaldienne de la figure socratique, nous procéderons à une définition de cette ironie si fondamentale et de sa fonction philosophique :

L'ironie naît de la pensée et est projetée dans les divers modes qu'a l'humain de percevoir et d'être dans le monde. L'ironie n'est pas dans les choses, mais dans notre façon de poser l'être. Elle est une grille critique nous faisant pénétrer au sein de son objet : la recherche et l'expression de la vérité. Toute forme d'ironie implique le mouvement de la pensée et traduit l'effort de l'esprit à procurer, indirectement, une évidence parfois indiscernable pour une intelligence laissée à elle-même<sup>82</sup>.

On entend généralement par l'ironie une forme verbale, c'est sous cette forme que la plupart d'entre nous la connaissons et l'expérimentons. Cette forme verbale comporte deux niveaux de sens ou messages : un premier niveau qui est celui des mots, termes et expressions employés et un second niveau qui est celui de la pensée réelle du locuteur, c'est-à-dire le message qu'il entend transmettre à son auditeur et que ce dernier doit décoder : « Le fait est que, par l'emploi de l'ironie, nous disons quelque chose, mais nous ne signifions rien de ce que nous disons en termes propres<sup>83</sup>. » Il y a entre les deux sens communiqués par l'ironie non pas un rapport de contrariété, c'est-à-dire que le second sens est le contraire du premier, mais bien de contradiction. Le second sens n'est pas ce que dit le premier et doit être décelé. Car, ce qui distingue l'ironie du mensonge sur le plan de la dissimulation de la pensée, c'est que la première « est faite pour être perçue<sup>84</sup> » et utilise certains indices pour révéler son deuxième sens.

---

81. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate, Œuvres complètes*, t. 2, traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1975, p. 8.

82. D. BOUCHARD, *La figure de Socrate et la conscience morale*, mémoire de maîtrise, Québec, Faculté de philosophie, Université Laval, 1986, p. 8.

83. G.-J. VOSSIUS, « Rhétorique de l'ironie », *Poétique*, vol. 36, 1978, p. 498. Vossius est un historien et philologue hollandais du XVII<sup>e</sup> siècle.

84. C. KERBRAT-ORECCHIONI, « Problèmes de l'ironie », dans TRAVAUX DU CENTRE DE RECHERCHES LINGUISTIQUES ET SÉMIOLOGIQUES DE LYON, *L'ironie*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, p. 15 ; D. BOUCHARD, *op. cit.*, note 82, p. 7.

Voyons maintenant ce qu'est l'ironie de Socrate. Celui-ci, dans les dialogues de Platon, se présente toujours à ses interlocuteurs comme un être inculte et ignorant et qui ne demande qu'à être instruit de leur grand savoir. Or, se plaçant ainsi au niveau de ses interlocuteurs et les suivant pas à pas dans leur raisonnement, Socrate amène ceux-ci à se contredire dans leur pensée et se rendre compte que, finalement, ce qu'ils croyaient savoir n'est rien : « De ce sentiment de privation naît un immense désir<sup>85</sup>. » Privé de la sagesse qu'il croyait posséder, placé devant sa propre insignifiance, l'individu délaissera les lieux communs de la connaissance humaine pour chercher la vérité : « À ceux qu'il fréquentait, Socrate apprenait donc à savoir qu'ils ne savaient rien<sup>86</sup>. »

Si Foucault relève l'importance de cette quête de vérité et de sagesse dans la démarche socratique, il l'associe plutôt à des nécessités domestiques, comme la direction de la maisonnée par le mari, l'exercice physique, la santé, la tempérance, et se sert de la sagesse de Socrate pour légitimer, aux yeux du <sup>xx</sup>e siècle homophobe, la pédérastie des Grecs<sup>87</sup>. Par pédérastie, il faut entendre les relations amoureuses entre un homme adulte, l'éraсте, et un adolescent, l'éromène, les deux appartenant à la classe dominante, celle des hommes libres et citoyens, seule classe sociale autorisée à gouverner ; les femmes et les esclaves étant exclus de tout pouvoir. La différence d'âge entre les deux amants était de la plus haute importance, car l'homosexualité entre hommes adultes n'était pas acceptée par les Grecs. Au dire de Foucault, cette nécessaire différence d'âge s'expliquait par la distinction de statut y étant rattachée : le jeune homme n'ayant pas fini sa formation et n'ayant pas atteint son statut définitif de citoyen, il avait besoin d'aide, de conseils et d'appui, rôle que pouvait remplir l'éraсте dans sa relation avec lui<sup>88</sup>. Foucault associe donc « l'amour grec pour les garçons avec la pratique de l'éducation et avec l'enseignement philosophique ». Selon lui, « [l]e personnage de Socrate y invite, ainsi que la représentation qui en a été donnée constamment dans l'Antiquité<sup>89</sup> ».

---

85. P. HADOT, *loc. cit.*, note 79, 95.

86. G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. 2, « La philosophie grecque », Paris, Vrin, 1971, p. 288.

87. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, pp. 27, 71-72, 93, 97, 99, 103-104, 117 (quant à la tempérance) ; 117, 122 (quant à la santé et l'exercice physique) ; 170-177 (quant à la maîtrise du mari sur sa maison et sa femme). Tout le chapitre IV, « Érotique », et le chapitre V, « Le véritable amour », sont consacrés à la pédérastie.

88. *Id.*, pp. 214-215.

89. *Id.*, p. 216.

Or, il y a ici méprise sur deux points. Premièrement, Foucault brosse un tableau « quelque peu sous-développé du point de vue sociologique<sup>90</sup> » de la pédérastie des Grecs. Il ne retient que la thèse d'une vocation pédagogique de la relation pédéraste, alors que, dans une récente étude de la question, Dover avait démontré, à l'époque où Foucault a écrit, que cette idéalisation de l'amour entre citoyens et garçons découlerait plutôt d'une vie sociale dont les femmes sont exclues<sup>91</sup>. En raison de la ségrégation des femmes fondamentale à la société antique, « dans la cité grecque tout encourageait une sociabilité visible entre hommes<sup>92</sup> », puisque les femmes et les filles n'avaient pas le droit de circuler librement en public contrairement au jeune homme<sup>93</sup>. Cette ségrégation des femmes s'expliquait par la croyance des Grecs en l'absence de sens moral chez les femmes, contrairement aux hommes, et leur inclination naturelle à l'adultère. Les hommes étaient jugés plus moraux et non enclins à se soumettre naturellement, c'est-à-dire à jouer le rôle passif dans la relation sexuelle : « les Grecs considéraient qu'il est naturel d'éprouver du désir pour d'autres hommes, tant qu'on joue le rôle de partenaire actif<sup>94</sup> ». Par contre, celui qui accepte de jouer le rôle passif, c'est-à-dire d'être traité comme une femme, entrait dans la catégorie des femmes et des étrangers et perdait son statut de citoyen<sup>95</sup>. S'il est vrai que les thèses de Foucault et Dover ne s'excluent pas mutuellement, on est tout de même en droit de se demander pourquoi Foucault en reste à la traditionnelle vision pédagogique de la pédérastie. Comme si Dover n'avait rien démontré du rôle des relations homosexuelles en Grèce dans la structure misogyne et ségrégationniste de la cité. Surtout lorsqu'on sait que Foucault lui-même a signé une critique élogieuse de l'ouvrage de Dover<sup>96</sup>.

Deuxièmement, pour justifier la haute valeur de la pédérastie des Grecs, Foucault parle plutôt de tempérance, de renonciation à l'acte sexuel et de « l'exigence des austérités les plus rigoureuses<sup>97</sup> ». Exigence qui s'inscrit

---

90. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 161.

91. K.J. DOVER, *Homosexualité grecque*, traduit de l'anglais par Suzanne Saïd, coll. « Bibliothèque d'ethnopsychiatrie », Grenoble, La Pensée sauvage, 1982.

92. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 161.

93. K.J. DOVER, *op. cit.*, note 91, p. 86.

94. *Id.*, p. 88.

95. *Id.*, p. 130. La pénétration anale, la préférée des Grecs dans les relations hétérosexuelles, était considérée comme l'acceptation du rôle féminin par l'éromène (p. 131). Entre hommes, les Grecs privilégiaient la copulation intercrurale, c'est-à-dire face à face.

96. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 5, vol. 4, « Des caresses d'hommes considérées comme un art », p. 315.

97. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 269.

dans une érotique platonicienne où le rapport à l'amour est structuré comme un rapport à la vérité :

[C]'est dans la réflexion de l'amour des garçons qu'on voit se formuler [...] l'idéal d'un renoncement dont Socrate, par sa résistance sans faille à la tentation, donne le modèle, et le thème que ce renoncement détient par lui-même une haute valeur spirituelle<sup>98</sup>.

Mais, chose étrange, Foucault, pour établir une érotique platonicienne de la pédérastie dont Socrate est le modèle, se sert principalement des écrits de Xénophon, c'est-à-dire que lorsqu'il cite les propos de ce personnage philosophique il s'agit exclusivement du Socrate de Xénophon. Or, le Socrate de Xénophon « se contente de mettre l'accent sur l'utile ; il ne va jamais au-delà de l'empirique et n'atteint jamais l'idée<sup>99</sup> ». Xénophon s'était donné pour but de démontrer l'injustice de la condamnation à mort de Socrate par les Athéniens, ce faisant, il créa un personnage tout à fait inoffensif<sup>100</sup>, et plus préoccupé de donner des conseils pratiques à ses concitoyens que de les interroger sur leur ignorance :

Or chacun des propos de Socrate devait graviter autour de l'ironie sous son aspect total, en tant qu'état spirituel infiniment insondable, invisible, indivisible, et tendre vers elle d'autant plus profondément, nécessairement que Socrate avait davantage miné l'existence. Ce secret, Xénophon ne l'a nullement perçu<sup>101</sup>.

Se servant d'un Socrate terre à terre et qui « se fait l'interprète des préjugés de la bonne bourgeoisie athénienne<sup>102</sup> », Foucault peut passer sous silence le rapport ironique du philosophe à l'égard de la pédérastie, ironie constamment présente dans les dialogues platoniciens : « il y a chez Socrate une ironie de l'amour qui conduit à des renversements de situation tout à fait analogues à ceux de l'ironie du discours<sup>103</sup> ». L'amour des garçons, chez Socrate, a une fonction autre que celle qui est valorisée par ses contemporains et sa tempérance à l'égard des jeunes mignons n'est pas, contrairement à l'interprétation de Foucault, une sublimation de l'érotique :

Dans l'ironie amoureuse, Socrate fait semblant, par ses déclarations amoureuses, de désirer que celui qu'il feint d'aimer lui livre, non plus son savoir, mais sa beauté corporelle. Situation compréhensible : Socrate n'est pas beau, le jeune homme est beau. Mais cette fois l'aimé ou prétendu tel découvre, par l'attitude de Socrate, qu'il est incapable de satisfaire l'amour de Socrate, car il n'a pas en lui de vraie beauté. Découvrant ce qui lui manque, il devient amoureux de Socrate, c'est-à-dire

98. *Id.*, pp. 266-269, citation à la page 269.

99. S. KIERKEGAARD, *op. cit.*, note 81, p. 3.

100. *Id.*, p. 14.

101. *Id.*, p. 17.

102. XÉNOPHON, *Économique*, texte établi et traduit par Pierre Chatraine, Paris, Les Belles Lettres, 1971, « Notice », p. 9.

103. P. HADOT, *loc. cit.*, note 79, 96.

non pas de la beauté, car Socrate n'en a pas, mais de l'amour qui est, selon la définition donnée par Socrate dans le *Banquet*, le désir de la Beauté dont on est privé. Ainsi, être amoureux de Socrate, c'est être amoureux de l'amour<sup>104</sup>.

Socrate a utilisé, dans la forme qu'il donna à sa philosophie, le comportement sexuel des Athéniens de la fin du v<sup>e</sup> et du début du iv<sup>e</sup> siècle, lesquels valorisaient la pédérastie et se faisaient une image romanesque de cette forme d'homosexualité car, « après tout, les femmes étaient normalement là pour être inséminées<sup>105</sup> » — il s'agit d'une société fondamentalement misogyne et patriarcale. C'est que, selon le *Banquet* de Platon<sup>106</sup>, Socrate est Éros, c'est-à-dire désir de la Beauté et de la perfection de l'être. En aimant Socrate, les hommes aspirent vers leur propre perfection dont Socrate est le chemin : « Tel est le philosophe : un appel à l'existence<sup>107</sup>. »

Il existe donc chez Platon, pour représenter la philosophie socratique, tout un langage sexuel. Cette métaphore amoureuse de la philosophie est tout à fait conforme à la pensée des Anciens. Par contre, « [d]ans la littérature moderne, nous avons plutôt des chances de trouver un langage métaphysique quand il s'agit de sexe [...], l'analogie est facilitée par le sentiment que l'individu a souvent dans l'orgasme peur de perdre son identité et d'être possédé par une force irrésistible<sup>108</sup> ». La sublimation de la pédérastie par l'intermédiaire de la sagesse socratique, telle que Foucault la présente, s'apparente plus à une vision métaphysique du sexe propre au xx<sup>e</sup> siècle qu'à une métaphore sexuelle de la métaphysique, fidèle à l'esprit antique.

En effet, Foucault en choisissant de présenter un Socrate sans ironie peut focaliser sur le sens premier du rapport de cet Ancien à la pédérastie et l'interpréter comme une valorisation de cette cour amoureuse, laquelle intègre dans sa théorie des techniques de soi ayant amené la construction de l'« homme de désir » en Occident. On peut se demander si l'apologie de la pédérastie comme technique de soi, telle qu'elle est présentée par cet « historien du présent », ne fait pas plutôt référence à son équivalent moderne : l'homosexualité. Mort du sida en 1984, Foucault était homosexuel. Il refusa toujours de parler de sa vie privée : son enfance, sa vie amoureuse

104. *Id.*, p. 98.

105. K.J. Dover, *op. cit.*, note 91, pp. 201-202, citation à la page 202.

106. PLATON, *Le banquet*, *Œuvres complètes*, t. 4, 2<sup>e</sup> partie, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1985 ; P. HADOT, *loc. cit.*, note 79, 72-78.

107. P. HADOT, *loc. cit.*, note 79, 103.

108. K.J. DOVER, *op. cit.*, note 91, p. 203.

et sexuelle. « De son vivant, on reprocha beaucoup à Foucault de ne pas afficher plus ouvertement son homosexualité<sup>109</sup>. »

Sans avoir déclaré ouvertement sa propre homosexualité, il avait affiché ses idées sur l'homosexualité et la culture gay. Au moment où il commençait l'écriture de *l'Histoire de la sexualité*, il avait effectué son premier voyage en Californie, comme professeur invité à l'Université de Berkeley :

Les plaisirs californiens ne furent pas simplement académiques, il s'en faut de beaucoup. Foucault découvrit en effet une société gay inimaginable en France et une ouverture sexuelle qui l'enchantait en même temps qu'elle le captiva. Son court séjour ne lui donna guère le loisir de l'explorer, mais il finit par la connaître assez bien à la faveur de ses voyages ultérieurs. Il semble que ce soit à cette occasion qu'il ait commencé à flirter avec le monde du cuir et du sadomasochisme, parmi bien d'autres plaisirs disponibles. À cette époque, il se garda de toute allusion par écrit et, quand il le fit, ce fut toujours sur un mode strictement impersonnel<sup>110</sup>.

Foucault voyait dans la multiplication des bars et bains gays « [l']une des évolutions les plus positives en direction de la création d'une culture gay<sup>111</sup> ». Il avait la conviction « que le soi, de même que la culture gay, était une question de création esthétique plutôt que de libération expressive de quelque essence personnelle<sup>112</sup> ». Au cours d'un entretien, destiné à la revue canadienne *Body Politic*, il affirme, entre autres : « Nous devons plutôt créer un mode de vie gay. Un *devenir* gay<sup>113</sup>. » Cette création esthétique et ce « *devenir* » gay, il semble qu'il les ait perçus dans les « techniques de soi » élaborées au profit des amours pédérastes de l'Antiquité.

Mais sa croyance en la naissance d'un mouvement qui revendiquerait « d'autres formes de plaisirs, de relations, de coexistence, de liens, d'amours, d'intensités<sup>114</sup> » l'avait amené aussi à parler en faveur de la décriminalisation de la pédophilie, comme le montrent sa participation à l'émission *Dialogues* de France-Culture, diffusé le 4 avril 1978, et ses propos durant un entretien avec, entre autres, David Cooper en 1977 : « [D]u moment que l'enfant ne refuse pas il n'y a aucune raison de sanctionner

109. D. MACEY, *Michel Foucault*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, coll. « N.R.F. Biographies », Paris, Gallimard, 1994, p. 471.

110. *Id.*, pp. 347-349, citation aux pages 348-349.

111. *Id.*, p. 377.

112. *Id.*, p. 427.

113. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 5, vol. 4, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », p. 736. Cette interview a été publiée après sa mort, dans « Michel Foucault, an Interview : Sex, Power and the Politics of Identity », entretien avec B. Gallagher et A. Wilson, *The Advocate*, n° 400, 7 août 1984, pp. 26-30 et 58.

114. B.-H. LÉVY, *loc. cit.*, note 29, 98.



quoi que ce soit<sup>115</sup>. » Foucault fait alors allusion non pas aux jeunes enfants, mais aux adolescents et préadolescents<sup>116</sup>, ce qui s'apparente fortement à une relation pédéraste. Il n'en reste pas moins que le fort risque d'abus sexuels, et de consentement non éclairé, extorqué ou présumé, semble échapper à l'esprit du philosophe<sup>117</sup>.

### 3. La maladresse foucaldienne et l'art d'oublier les femmes tout en donnant l'impression d'y penser

#### 3.1 La ségrégation normale des femmes

*Pourquoi un écrivain qui s'exprime avec tant de facilité est-il si maladroit ou si négligent qu'il induit en erreur ses lecteurs sur un point aussi crucial<sup>118</sup> ?*

*L'examen du soir, quant à lui, était consacré d'une façon beaucoup plus univoque à la mémorisation de la journée passée.*

[...]

*Sénèque, lui aussi, procède tous les soirs à un examen de ce genre. L'obscurité — « dès que la lumière est retirée » — et le silence — « quand sa femme s'est tue » — en sont les conditions extérieures<sup>119</sup>.*

L'entreprise foucaldienne d'une histoire de la sexualité se concentre à une époque où la ségrégation des femmes était à la base de la structure sociale et se retrouvait dans la pensée philosophique grecque et romaine. Et pourtant Foucault ne parle jamais comme s'il s'agissait d'une ségrégation mais plutôt d'une organisation normale et naturelle où chacun et chacune trouvent son compte. Le contrôle social et la méfiance à l'égard des femmes ne sont qu'une ombre floue que l'historien maquille de son interprétation

115. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 5, vol. 4, « Enfermement, psychiatrie, prison », p. 355. La transcription de l'émission a été publiée : M. FOUCAULT, G. HOCQUENGHEM et J. DANET, « La loi de la pudeur », *Recherche*, n° 37 : « Fous d'enfance : Qui a peur des pédophiles », 1979, p. 69.

116. D. MACEY, *op. cit.*, note 109, p. 385.

117. Le *Code criminel*, L.R.C. (1985), c. C-46, prévoit des peines pour les attouchements sexuels de la part d'adultes sur la personne de mineurs (art. 150.1-153). Le *Code pénal* français prévoit des sanctions criminelles pour de tels actes : art. 330 et suiv., *Juris-Classeurs, Codes et lois 1, Code pénal*.

118. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, pp. 135-136. Cette critique de Merquior concerne la description « monolithique et omnivore » du pouvoir chez Foucault, mais elle s'applique tout aussi bien à sa description patriarcale de la sexualité dans l'Antiquité, où Foucault ne s'intéresse ni à l'oppression de la sexualité des femmes ni à leur ségrégation.

119. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 77.

des discours sur la sexualité. L'importance de la négation sociale de la sexualité des femmes dans la définition de l'« homme de désir<sup>120</sup> » échappe complètement à son histoire. Les Anciens ne se sont jamais souciés de la sexualité des femmes autrement qu'en fonction de l'homme. Ainsi, rien de leurs écrits ne concerne le lesbianisme, contrairement à l'attention qu'ils ont accordée à l'homosexualité pédéraste :

[L']amour entre femmes, qui n'était pas un instrument de formation du citoyen, n'intéressait pas la cité. Et par conséquent, il ne trouvait place ni dans les réflexions des philosophes, ni, à plus forte raison, dans les lois [...] Et l'amour entre femmes, qui, dans cette optique, n'avait aucun intérêt, reste un fait dont seules les femmes continuèrent à parler<sup>121</sup>.

La description foucauldienne de la pensée antique ressemble plus à un compte rendu de lectures qu'à une étude analytique. Suivant pas à pas la pensée des Anciens sur les femmes et l'acceptant telle quelle, Foucault évite l'analyse. Cette absence de distanciation intellectuelle par rapport à l'objet de son étude se révèle une des faiblesses de son structuralisme<sup>122</sup>.

Foucault reconnaît pourtant, au début de « L'usage des plaisirs », l'état de subordination imposé aux femmes dans la Grèce antique et les « contraintes extrêmement strictes<sup>123</sup> » auxquelles elles sont astreintes sur le plan sexuel. Mais cette constatation n'a pour effet que d'interpréter comme « un des points les plus remarquables » de la morale des Anciens le fait que celle-ci s'adresse aux membres libres de la cité :

C'est une morale d'hommes : une morale pensée, écrite, enseignée par des hommes et adressée à des hommes, évidemment libres. Morale virile, par conséquent, où les femmes n'apparaissent qu'à titre d'objets ou tout au plus de partenaires qu'il convient de former, d'éduquer et de surveiller, quand on les a sous son pouvoir, et dont il faut s'abstenir en revanche quand elles sont sous le pouvoir d'un autre (père, mari, tuteur)<sup>124</sup>.

120. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 12.

121. E. CANTARELLA, *Selon la nature, l'usage et la loi : la bisexualité dans le monde antique*, traduit de l'italien par Marie-Domitille Porcheron, Paris, La Découverte, 1991, p. 120. Cantarella ajoute : « Tout ce que nous savons de l'homosexualité féminine (en excluant ce qu'en disent les hommes) nous l'apprenons, en effet, par Sappho. » Ce qu'en disent les hommes se résume à une allusion dans *Le Banquet* de Platon et à un dialogue des *Dialogues des courtisanes* de Lucien de Samosate, dans les deux cas, le lesbianisme est représenté négativement (pp. 140-142).

122. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 125 : sa remarque concerne l'interprétation de la société carcérale aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles dans M. FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

123. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 28.

124. *Id.*, p. 29.

Ce résumé de la morale des Anciens par Foucault peut tout aussi bien s'appliquer à son *Histoire de la sexualité*. C'est que celui-ci, après avoir constaté l'exclusion des femmes, continue à les exclure de ses propres recherches : il n'en parle que lorsque la « moralité virile » qu'il cite le fait. Ainsi reproduit-il toute une série de préjugés à leur égard.

Voyant dans la « pratique des plaisirs » une variable du rôle sexuel, Foucault sépare cette variable en deux pôles : soit la fonction « active » et la fonction « passive », la première appartenant au rôle masculin et la seconde au « rôle « passif » du partenaire-objet ». Et Foucault spécifie sans s'étonner : « Ce rôle, c'est celui que *la nature* a réservé aux femmes » (l'italique est de nous). À cette bipolarité de la pratique des plaisirs sexuels correspond, « cela va de soi », deux positions : « celle du sujet et celle de l'objet »<sup>125</sup>. Ces « acteurs actifs » de la sexualité « cela va de soi, sont les hommes [...] adultes et libres », tandis que les femmes appartiennent à cet ensemble des « objets de plaisir possible : « les femmes, les garçons, les esclaves » »<sup>126</sup>. Ici, la subordination des femmes est grandement minimisée par Foucault du fait qu'il les associe à un ensemble d'« acteur passifs », mais ces acteurs, chez les Grecs, n'avaient aucunement le même statut, contrairement à ce qu'il laisse entendre. D'abord, contrairement aux femmes et aux esclaves, les garçons sont destinés à devenir des citoyens et hommes libres, ce qui fait de ces futurs « sujets » des « objets » pour lesquels les règles ne sont pas les mêmes. Il sera question du statut des esclaves ultérieurement. En ce qui concerne les femmes, cette catégorie n'englobe que celles de condition libre :

La femme dans ce monde d'hommes n'est certes pas inutile. Sans elle, l'homme ne peut se reproduire et assurer la transmission de son bien et la pérennité de la cité. Et s'il est possible de concevoir dans le mythe ou la légende une reproduction asexuée, dans la réalité il faut s'accommoder de ce qui est : c'est dans le ventre de la femme que se développe la semence de l'homme. Mais ce « mal nécessaire » reste à jamais marqué d'un signe négatif. Dans la cité des hommes, la femme est du côté de tout ce qui menace l'ordre : le sauvage, le cru, l'humide, le barbare, l'esclave, le tyran<sup>127</sup>.

Ainsi, la femme est socialement marginalisée car elle est une menace constante à l'égard des privilèges de maître que l'homme s'est attribués. Sur le plan juridique, la femme en Grèce ne peut être une citoyenne : toute fonction politique, soit la participation aux assemblées et aux tribunaux, lui est interdite. Hormis certaines cérémonies religieuses comme les funérailles,

125. *Id.*, p. 56.

126. *Id.*, p. 57.

127. C. Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, coll. « L'Aventure humaine », Paris, Albin Michel, 1983, pp. 139-140.

les femmes ne participaient à aucune manifestation civique<sup>128</sup>, et pas même à un banquet dans leur propre maison<sup>129</sup>. La femme est donc une éternelle mineure. Sans aucun droit de gérer ses biens, elle est soumise toute sa vie à la tutelle d'un homme : le père puis le mari et, si celui-ci décède, le fils ou le plus proche parent de sexe masculin. « L'idée d'une femme célibataire, indépendante et gérant ses propres biens est inconcevable<sup>130</sup> » ; à remarquer que cette idée ne s'est pas évanouie avec l'Antiquité en Occident et persistera jusqu'à nos jours. Destinée à vivre dans l'univers privé et domestique de la maison, plus précisément du gynécée, cette « partie interne de la maison à laquelle les hommes n'avaient pas accès<sup>131</sup> », la femme, dès l'enfance, est exclue de la cité. La claustration des femmes de l'aristocratie grecque avait pour fonction d'assurer le contrôle de leur sexualité : virginité pour la jeune fille ; fidélité pour l'épouse. Elles sont traitées comme un moyen de production de fils légitimes destinés à hériter des biens paternels<sup>132</sup>. Mais si la ségrégation des femmes, les excluant de tout pouvoir politique ou domestique, découle de « cette appréhension de la femme comme objet mystérieux et trompeur », Foucault n'en fait mention, curieusement, qu'à la fin du « Souci de soi », alors qu'il n'est plus question de la Grèce du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. mais bien de Rome<sup>133</sup>.

De plus, toute une perception négative est rattachée à l'univers féminin et ses attributs. Et cette négativité, Foucault semble incapable de la percevoir comme l'envers du décor moral des penseurs grecs et même romains. Il assimile sans aucune interrogation ce nihilisme à l'égard des femmes, le traitant dans la plus grande normalité. Ainsi, la passivité, attribut féminin, devient chez l'homme une des principales formes de l'immoralité, l'autre forme étant l'excès, ou intempérance, et appartenant aussi à l'univers inquiétant des femmes<sup>134</sup>. Ces dernières sont d'ailleurs placées sur le même pied qu'« une masse de gens sans valeurs<sup>135</sup> », la valeur qu'il leur manque étant intimement rattachée au sexe qu'elles n'ont pas et au statut de gouvernants dans la cité qu'elles ne possèdent évidemment pas non plus. Les femmes grecques appartiennent donc à la « multitude vicieuse<sup>136</sup> », et aucun

---

128. *Id.*, p. 51.

129. E. CANTARELLA, *Pandora's Daughters*, traduit par Maureen B. Fant, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1987, p. 46.

130. C. MOSSÉ, *op. cit.*, note 127, p. 51.

131. E. CANTARELLA, *op. cit.*, note 129, p. 46.

132. C. MOSSÉ, *op. cit.*, note 127, p. 52.

133. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 256.

134. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, pp. 57 et 72.

135. *Id.*, p. 72.

136. *Ibid.*

discours ne peut les rendre vertueuses ni les appeler à la vertu, comme dans le cas des hommes libres.

Ici, selon le discours foucauldien, un lien direct associe les qualités supérieures, que sont les désirs simples et modérés guidés par l'intelligence et l'opinion juste, à la minorité vertueuse des hommes libres<sup>137</sup>. Cette affirmation comporte deux problèmes. D'abord, voilà une explication circulaire où causes et effets se confondent et où il est impossible de repérer « l'existence d'un quelconque mécanisme causal<sup>138</sup> ». La cité doit être gouvernée par des êtres vertueux, or, seuls les hommes libres sont vertueux, donc les hommes libres sont destinés à être supérieurs et à diriger les femmes et les esclaves. La morale, dans cette optique, vise à proscrire tout avilissement de l'homme au rang inférieur : l'homme esclave de ses désirs, c'est-à-dire intempérant, « est considéré comme « féminin »<sup>139</sup> » et donc indigne de remplir les charges de citoyen. Cette vision justifie l'ordre social sexiste et esclavagiste des Grecs. Mais il y a plus. Foucault puise chez Platon cette notion de « l'État tempérant<sup>140</sup> », or il interprète *a contrario* la pensée du philosophe. Platon considère la tempérance comme nécessaire à l'ensemble des citoyens quelle que soit leur classe, c'est-à-dire qu'elle appartient autant aux gouvernants qu'aux gouvernés,

en sorte que nous avons pleinement le droit de dire que la tempérance est ce concert, cet accord naturel de la partie inférieure et de la partie supérieure pour décider laquelle des deux doit commander et dans l'État et dans l'individu<sup>141</sup>.

Platon ne sexualise pas les vertus comme le fait Foucault ; de plus, contrairement à son élève Aristote, Platon reconnaît, dans *La République*, que les femmes sont capables des mêmes vertus et tâches que les hommes dans la cité :

Tu approuves donc, repris-je, que tout soit commun entre les femmes et les hommes, comme nous venons de l'expliquer, en ce qui concerne l'éducation, les enfants et la garde des autres citoyens ; que, soit qu'elles restent à la ville, soit qu'elles aillent à la guerre, elles prennent part à la garde de l'État, et chassent avec les hommes [...], et qu'elles partagent tout avec eux aussi complètement que possible<sup>142</sup> ?

Si Platon considère dans ce dialogue que les femmes peuvent être gardiennes de la cité, il écrit aussi que les chefs de la cité seront choisis

137. *Ibid.* : Foucault se réfère à PLATON, *Œuvres complètes*, t. 7, 1<sup>re</sup> partie, *La République*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1975, IV, 431c-d.

138. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 125.

139. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 99.

140. *Id.*, p. 76. PLATON, *op. cit.*, note 137.

141. PLATON, *op. cit.*, note 137, 431d-432b, citation à 432a-b.

142. *Id.*, 466c-d.

parmi les meilleurs des gardiens. Logiquement, Platon arrive donc à la conclusion que les femmes peuvent faire partie des gouvernants<sup>143</sup>. Bien qu'il ait consulté et cité *La République*, Foucault ne tient jamais compte du discours de Platon à l'égard des femmes, discours tout à fait à contre-courant d'une société comme la Grèce, si à contre-courant qu'il semble utopique. Mais ce serait oublier que Platon, par sa naissance, était destiné à la politique «et s'y portait de tout son désir<sup>144</sup>». L'époque pleine de troubles dans laquelle il vécut et la condamnation à mort de Socrate lui enlevèrent toute illusion «de sauver son pays par l'action politique immédiate<sup>145</sup>». *La République* constitue une de ses plus grandes œuvres, «celle où s'épanouit sa maturité» et où apparaît «le primat de la politique dans sa philosophie»<sup>146</sup>. Et cette œuvre s'adresse à ses contemporains. Platon «a toujours conservé, dominante, l'idée de la Cité Sainte, et, quand il l'a fallu, a tout risqué pour la réaliser<sup>147</sup>». Par contre, Foucault, historien du xx<sup>e</sup> siècle, préfère, comme Aristote et ses contemporains, entériner par son analyse les discours conformes à l'ordre social existant. Ordre social qui sera l'héritage que l'Antiquité léguera à l'Occident.

Cependant, Foucault se trompe même dans son interprétation du discours élitiste des Grecs. Assimilant pouvoir politique et pouvoir domestique, il interprète comme une nécessité la supériorité du maître de la maison : «L'art domestique est de même nature que l'art politique ou l'art militaire dans la mesure au moins où il s'agit, là comme ici, de gouverner les autres<sup>148</sup>.» Mais ici, l'historien commet une erreur dans son interprétation des pouvoirs politique et domestique chez les auteurs grecs : «Dans la pensée grecque, la capacité d'organisation politique n'est pas seulement différente, elle est l'opposée de cette association naturelle centrée autour du foyer (*oikia*) et de la famille<sup>149</sup>.» Le pouvoir dans la cité, entre hommes libres, c'est-à-dire entre citoyens, n'est jamais exercé par la force, contrairement au pouvoir privé de l'homme sur sa maisonnée (épouse, concubines, enfants et esclaves)

Être politique, vivre dans une *polis*, cela signifiait que toutes choses se décidaient par la parole et la persuasion et non pas par la force ni la violence. Aux yeux des Grecs, contraindre, commander au lieu de convaincre étaient des méthodes pré-

143. *Id.*, 412c-e et 455d-456b.

144. *Id.*, «Introduction», p. VI.

145. *Id.*, «Introduction», p. VII.

146. *Id.*, «Introduction», pp. V et IX.

147. *Id.*, «Introduction», p. IX.

148. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 171.

149. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 33. La première édition française de ce livre date de 1961.

politiques de traiter les hommes : c'est ce qui caractérisait la vie hors de la *polis*, celle du foyer et de la famille, dont le chef exerçait un pouvoir absolu, ou celle des empires barbares de l'Asie, dont on comparait le régime despotique à l'organisation de la famille<sup>150</sup>.

Or, Foucault, selon son interprétation des discours qu'il analyse, ne parle jamais de despotisme dans le commandement de l'homme sur sa maison et sur sa femme, mais plutôt « d'une pédagogie et d'un gouvernement des conduites » où la femme devient « la collaboratrice, l'associée »<sup>151</sup> du mari. Il est pourtant clair à son esprit que cette « association » est plutôt une relation hiérarchique dont l'homme occupe le sommet et où l'épouse est « la maîtresse obéissante de la maison<sup>152</sup> », ce qui suggère un régime où le chef exerce un pouvoir absolu. Pourtant, Foucault n'analyse aucunement l'aspect coercitif de l'autorité du mari sur son épouse. Au contraire, il la présente comme une relation « politique » où le meilleur gouverne pour le bien-être de tous et où toute forme de violence est donc absente de ce gouvernement : il s'agit tout simplement de l'ordre naturel des choses<sup>153</sup>. Et, selon lui, contrairement aux relations maître-esclave, père-enfants ou gouvernants-citoyens, « l'autorité du mari sur la femme est plus faible », ce qui est absolument faux et non seulement chez les Grecs, comme l'a démontré bien avant lui Hannah Arendt :

Or non seulement en Grèce et dans la *polis* mais dans l'Occident antique tout entier, il eût été absolument évident que le pouvoir du tyran était moins grand, moins « parfait » que celui du *paterfamilias*, du *dominus*, régnant sur sa maisonnée de parents et d'esclaves. Et cela non pas parce que le pouvoir du souverain est tenu en échec par les pouvoirs combinés des chefs de familles ; la raison est que l'autorité absolue, incontestée d'une part, et d'autre part le domaine politique proprement dit, s'excluent mutuellement<sup>154</sup>.

Cette autorité absolue, en même temps qu'il la camoufle, Foucault est obligé de la reconnaître puisque, citant Aristote, il désigne comme aristocratique la relation entre l'homme et son épouse. Mais comme c'est l'homme, c'est-à-dire le meilleur, qui commande, il ne peut y avoir que du bien pour chacun<sup>155</sup>...

150. *Id.*, pp. 35-36.

151. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, pp. 172 et 173.

152. *Id.*, p. 183.

153. *Id.*, p. 195.

154. *Id.*, p. 196 ; H. ARENDT, *op. cit.*, note 149, chap. II, pp. 31-37, citation à la page 37.

155. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 200.

### 3.2 Une égalité entre époux chez les Romains ?

Après la hiérarchie naturelle et bienheureuse du couple grec, Foucault décrit principalement chez les Romains un changement dans la pratique du mariage, changement s'échelonnant du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, qui serait favorable aux femmes et se traduirait chez les penseurs du temps par « [u]ne stylistique de l'existence à deux<sup>156</sup> ». Deux nouveautés marqueraient cette époque : premièrement, la valorisation croissante de la relation personnelle entre les époux ; deuxièmement, la pratique d'un certain respect à l'égard de l'épouse. Toute cette idéalisation de la vie à deux est présentée par Foucault comme un changement réel des mœurs constaté par la philosophie :

L'éthique du comportement matrimonial apparaît sous un jour assez différent dans une série de textes qui s'échelonnent [...] tout au long de cette période où on a pu constater un certain changement dans la pratique du mariage<sup>157</sup>.

Mais ce changement, tel que l'analyse Foucault, constitue-t-il un reflet de la réalité conjugale de l'aristocratie ou plutôt une idéalisation philosophique de ce que devraient être les mœurs conjugales ? Si, dans la famille de l'ère impériale, « la femme-épouse [...] est valorisée comme l'autre par excellence<sup>158</sup> », comment se fait-il qu'un tel paradis conjugal ait aussitôt disparu ? Il a effectivement existé une émancipation de la femme romaine, laquelle s'est traduite par des libertés sur le plan sexuel que n'avait pas la femme grecque de l'époque classique :

Dès cette époque, la femme romaine n'est plus cloîtrée au foyer. Elle sort, fréquente qui elle veut, se mêle aux hommes sur le forum et leur parle hardiment, sans baisser les yeux, même s'il s'agit d'un général. Elle reçoit, tient des salons littéraires, va au spectacle. Bref elle mène une vie mondaine et tout cela, le plus souvent, sans être accompagnée de son mari, qui a d'autres occupations.

[...]

Toutes ces occupations nous paraissent innocentes, mais elles étaient précédemment réservées aux courtisanes, et les maris ne voient pas sans inquiétude leur maison s'ouvrir à ces réunions et à ces plaisirs. Ce rapprochement entre la courtisane et la femme mariée, même limité aux divertissements mondains et intellectuels, scandalisait l'opinion : la femme romaine sortait de son rôle de gardienne du foyer<sup>159</sup>.

---

156. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, pp. 174-175, citation à la page 175.

157. *Id.*, pp. 174-175, citation à la page 174.

158. *Id.*, p. 192.

159. G. FAU, *L'émancipation féminine dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 11.



L'opinion scandalisée est évidemment celle des hommes, et on peut penser que « l'immoralité et les mœurs dissolues » que les contemporains de la société romaine reprochaient à celle-ci, tel que le mentionne Foucault<sup>160</sup>, pouvaient très bien être celles des épouses sorties de leur claustration.

Depuis le premier siècle avant notre ère, le régime matrimonial des époux romains s'apparente à la séparation de biens. L'épouse gère sa fortune seule et « dispose librement de sa personne et de ses biens<sup>161</sup> ». Par contre, la femme romaine ne dispose d'aucun droit politique et est confinée à exercer sa liberté dans la vie privée<sup>162</sup> : « Deux traits caractérisent la femme du monde, dans la Rome impériale : la fréquence des divorces, et le nombre des adultères<sup>163</sup>. » L'adultère, qui avait toujours été admis chez les hommes, devient courant chez les femmes de la haute classe, et ce changement s'opère en à peine un quart de siècle, au vu et au su des moralistes : « L'amour était devenu pour elles un moyen de libération<sup>164</sup>. »

Devant l'immoralité sexuelle des femmes riches, lesquelles, sous menace de se faire restituer la forte dot qu'elles lui avaient apportée, gouvernaient leur mari sous peine de divorce<sup>165</sup>, les penseurs romains ne pouvaient que s'indigner. Les historiens qui ont attribué aux femmes la décadence et la chute de Rome « n'ont d'ailleurs fait que reprendre les lamentations des moralistes romains et leur mépris de la femme<sup>166</sup> ». On est en droit de se demander si la nouvelle morale de ces philosophes, qui favorise la culture de soi et une stylistique de l'existence où l'état de mariage est devenu « une relation singulière », « l'art de constituer à deux une unité nouvelle<sup>167</sup> » caractérisée par une affection et une dépendance réciproques, ne s'adresse pas plutôt aux femmes de l'aristocratie qu'aux hommes. Car le mariage n'est plus une « valeur en soi » pour la femme romaine. Elle qui se voit imposer par sa famille un premier mari peut désormais choisir qui elle veut une fois divorcée, car elle ne retombe plus en tutelle<sup>168</sup>. Cette nouvelle valorisation de l'état conjugal, et dont l'austérité à l'égard de la sexualité exige dorénavant la fidélité du mari, s'apparente étrangement à une tentative de ramener les femmes dans le droit chemin en leur chantant les mérites du

---

160. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 53.

161. G. FAU, *op. cit.*, note 159, p. 10.

162. *Id.*, pp. 25-26.

163. *Id.*, p. 20.

164. *Id.*, p. 21.

165. *Id.*, p. 20.

166. *Id.*, p. 182.

167. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, pp. 186 et 189.

168. G. FAU, *op. cit.*, note 159, pp. 33 et 34.

lien conjugal, et en considérant l'acte sexuel comme un foyer permanent de maux possibles<sup>169</sup>. Mais cet « art d'être ensemble » conserve tout de même à chacun des époux ses rôles traditionnels : « Pour ses affaires l'homme doit être hors de chez lui, tandis que la femme doit demeurer à la maison<sup>170</sup>. » Puisque les femmes ont choisi l'amour pour se libérer, les moralistes se servent de cet amour pour les ramener à la maison, sous le pouvoir des hommes. L'austérité sexuelle des Anciens de l'époque impériale, si elle n'a pas de valeur persuasive auprès des femmes « vicieuses » de l'aristocratie, sera reprise chez les Pères de l'Église et, cette fois-ci, avec l'argument le plus persuasif qui soit : le « péché ». Car lorsque la femme n'obéit pas au désir de l'homme, elle est une menace pour celui-ci.

### 3.3 Une perception très conjugale de la sexualité des femmes

*Les courtisanes, nous les avons pour le plaisir ; les concubines, pour les soins de tous les jours ; les épouses, pour avoir une descendance légitime et une gardienne fidèle du foyer<sup>171</sup>.*

De tout temps en Occident, la sexualité des femmes n'a existé que pour et par l'homme. La sexualité des femmes, lorsqu'il en est question dans l'histoire foucauldienne de la sexualité, n'est toutefois jamais présentée en dehors des règles du mariage. Or, « il est parfois difficile, en droit athénien, de décider si une union est un mariage ou un concubinat » en raison du terme grec pour désigner les deux états<sup>172</sup>. Chez les Grecs, seul le mariage entre un homme et une femme de condition libre pouvait donner une descendance légitime. La concubine était une jeune fille pauvre ou une esclave qu'aucun lien juridique n'unissait à l'homme qui la prenait dans sa maison<sup>173</sup>. La courtisane était une étrangère venue s'établir à Athènes et « faisant commerce de la seule chose qui [lui] appartînt, [son] corps », étant donné la situation de la femme dans le monde grec et l'impossibilité pour elle de gérer biens et argent<sup>174</sup>. De plus, le mariage entre un Athénien et une

169. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 168.

170. *Id.*, p. 188.

171. DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra, Plaidoyers civils*, t. 4, Paris, Les Belles Lettres, 1960, § 122.

172. *Id.*, § 118, note 2 du traducteur : le mot *sunoikain* (συνοικεῖν) s'applique naturellement aux deux états.

173. C. MOSSÉ, *op. cit.*, note 127, p. 56.

174. *Id.*, p. 63.

étrangère ou une Athénienne et un étranger était illégal<sup>175</sup>. Cette pratique du mariage existait aussi chez les Romains :

On [ne] se mariait qu'en un seul cas : si l'on décidait de transmettre sa fortune à des enfants, plutôt qu'à des proches parents ou à des fils adoptifs. C'est pourquoi le gouvernement romain devait parfois supplier les citoyens de consentir à se marier, pour perpétuer la classe gouvernante, au lieu de se borner à vivre dans leur harem (car les nobles romains avaient un harem de servantes et de pages) : les enfants nés de leurs servantes, en effet, n'étaient pas de libres bâtards, mais suivaient la condition de leur mère et étaient esclaves comme celle-ci, et non citoyens comme leur père<sup>176</sup>.

Pourtant, des trois états des femmes de l'Antiquité, Foucault ne s'intéresse qu'à celui de l'épouse. Son intérêt pour la relation conjugale et légitime avec les femmes libres s'inscrit dans la perspective des moralisateurs de l'époque : si l'homme n'est pas destiné au mariage, la femme l'est.

Cette perspective conjugale de la sexualité des femmes présente certaines caractéristiques qui n'étonneront aucunement Foucault. Ce sont : premièrement, l'infériorisation des qualités et de la sexualité féminines ; deuxièmement, la valorisation des femmes par leur rapport sexuel exclusif à l'homme et la définition de leur féminité en fonction toujours du sexe viril ; troisièmement, le double standard de la fidélité conjugale.

Selon les textes que Foucault étudie, les femmes n'ont pas d'existence sexuelle sans les hommes qui leur sont supérieurs en tous points. Foucault reconnaît la soumission imposée aux femmes, mais il ne s'interroge pas sur cette soumission comme il ne se questionne pas sur les qualités inférieures dévolues à la sexualité féminine. Selon Aristote, il n'y aurait pas de vertus féminines à proprement dit, car les vertus des femmes « se définissent en référence à une vertu essentielle, qui trouve sa forme pleine et achevée chez l'homme<sup>177</sup> ». De même, le rôle de la femme dans la formation de l'embryon ne peut être que mineur<sup>178</sup>. Mais Foucault ne perçoit pas l'origine d'une jalousie misogyne dans cette interprétation médicale : les femmes portent les enfants, sont essentielles à la perpétuation de l'espèce et, pourtant, leur rôle est mineur dans la formation de l'embryon. Un enfant même reconnaît pourtant l'importance de la contribution de la mère, de celle qui donne la

---

175. C. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, Éditions E. De Boccard, 1970, p. 117. DÉMOSTHÈNE, *op. cit.*, note 171. Le plaidoyer *Contre Nééra* accuse une femme de naissance étrangère, et qui aurait été esclave et courtisane, d'usurper le statut d'épouse légitime d'un Athénien.

176. P. VEYNE, « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », *Annales E.S.C.*, vol. 33, n° 1, 1978, pp. 39-40.

177. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 97.

178. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 129.

vie. Alors pourquoi le philosophe ne s'interroge-t-il pas sur le rôle mineur qui est attribué à la femme par les penseurs grecs ? N'est-ce pas une mise en discours de la réalité selon le point de vue du pouvoir ? Cette conception du rôle mineur de la femme a pourtant survécu jusqu'en 1977, alors que le droit canonique a toujours été plus exigeant à l'égard de l'homme que de la femme sur le plan biologique pour autoriser le mariage :

[O]n peut même se demander s'il ne faut pas voir dans cette position une survivance de l'ancienne conception aristotélicienne selon laquelle l'homme était le seul géniteur, une idée qui, bien qu'ébranlée en 1827 par la découverte de l'ovule féminin, semble avoir survécu chez les esprits conservateurs<sup>179</sup>.

Cette croyance des Anciens n'est pas analysée dans le discours foucaldien. Conception tout aussi négative des femmes et qui échappe tout autant à Foucault : les garçons se formeraient dans la matrice droite qui est la plus chaude et les filles, dans la matrice gauche<sup>180</sup>. N'oublions pas que déjà, chez les Grecs, les femmes sont « du côté de tout ce qui menace l'ordre : le sauvage, le cru, l'humide<sup>181</sup> »...

Non seulement les femmes sont-elles sexuellement inférieures sur le plan biologique, mais, selon la morale stoïcienne de Plutarque, et sans aucun étonnement de Foucault, les hommes doivent se méfier de leur épouse et se conformer à « la décence conjugale » dans leurs rapports sexuels : « à initier sa femme à des plaisirs trop intenses, on risque de lui donner des leçons dont elle fera mauvais usage et qu'on regrettera de lui avoir apprises<sup>182</sup> ». La femme doit donc toujours conserver sa pudeur<sup>183</sup>. La condamnation de l'émancipation des aristocrates romaines et le désir de reprendre le contrôle de leur sexualité, par cette austérité sexuelle, n'apparaît pas à l'esprit de Foucault.

Visage négatif de l'« homme de désir », les femmes ne trouvent un sens à leur sexualité que dans leurs rapports avec celui-ci, et cette interprétation patriarcale n'a éveillé aucun soupçon foucaldien. La nécessité que l'activité sexuelle de la femme se situe à l'intérieur de la relation conjugale et qu'elle n'ait d'autre partenaire que son mari n'est pas remise en cause par Foucault. Le rôle de contrôle joué par le statut civique de la femme mariée est énoncé sans autres considérations<sup>184</sup>.

179. U. RANKE-HEINEMAN, *op. cit.*, note 56, p. 284.

180. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 130.

181. C. MOSSÉ, *op. cit.*, note 127, pp. 139-140. *Supra*, section 3.1.

182. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 207.

183. *Id.*, p. 210.

184. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, pp. 161-162.

Et pourtant, la dissymétrie de la fidélité conjugale chez les Grecs, celle-ci n'étant imposée qu'aux épouses, démontre bien dans quel état de ségrégation elles sont maintenues. Foucault accepte ce double standard comme une évidence :

Et dans l'ordre moral, on comprend que n'ait pas existé pour les Grecs cette catégorie de la « fidélité réciproque » qui allait introduire plus tard dans la vie de mariage une sorte de « droit sexuel » à valeur morale, à effet juridique et à composante religieuse. Le principe d'un double monopole sexuel, faisant des deux époux des partenaires exclusifs, n'est pas requis dans la relation matrimoniale. *Car si la femme appartient bien au mari, le mari n'appartient qu'à lui-même*<sup>185</sup>.

Cette dernière phrase résume parfaitement le rôle de la femme dans le cadre du mariage. Mais peut-on comprendre, comme Foucault, que la fidélité des épouses soit une normalité ? Cette fidélité est assurée par les restrictions de la loi, du statut et des coutumes de même que par des châtiments ou des sanctions<sup>186</sup>. Par contre, si le mari choisit d'être fidèle, ce sera pour lui « la plus belle manière d'exercer son pouvoir sur sa femme<sup>187</sup> ». Pourquoi la fidélité de l'épouse est-elle « un principe nécessaire et qu'on suppose admis<sup>188</sup> » ? Pourquoi la fidélité du mari serait-elle liée, chez les Grecs, à son statut d'homme marié et répondrait-elle à la façon dont l'épouse se conduit à la maison et dont elle conduit la maison<sup>189</sup> ? Ces « manuel[s] du maître<sup>190</sup> », que Foucault étudie, ne lui auraient pas livré leur motivation profonde à l'égard des femmes : soumettre pour mieux dominer. Après tout, même pour les moralistes romains, qui prônent la fidélité réciproque, la supériorité de l'homme exige chez l'épouse « une certaine subtilité dans la tolérance de fait qu'elle est bien obligée de concéder et qu'elle serait imprudente de ne pas observer<sup>191</sup> ».

---

185. *Id.*, p. 163 ; l'italique est de nous.

186. *Id.*, p. 164.

187. *Id.*, p. 168.

188. *Id.*, p. 181.

189. *Id.*, pp. 183 et 201.

190. *Id.*, p. 194.

191. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 202.

### 3.4 L'absence d'abus de pouvoir

#### 3.4.1 Le viol banalisé

*Pour l'homme, pénétrer par la violence le corps de la femme, malgré les protestations et la résistance physique de celle-ci, devint le moyen de la conquête victorieuse de l'homme sur l'être féminin, l'ultime épreuve de force, le triomphe de sa virilité<sup>192</sup>.*

Bien que, par son *Histoire de la sexualité*, Foucault prétende couper avec une certaine tradition des sciences humaines dans leur analyse de la sexualité, son apport « révolutionnaire » s'inscrira pourtant fidèlement dans cette tradition qui, dès qu'il est question de violence sexuelle ou de discours sur cette violence, reste étrangement muette. Tout comme Krafft-Ébing au XIX<sup>e</sup> siècle ou Freud et ses disciples<sup>193</sup>, Foucault ne s'intéresse pas au viol. Cette forme pourtant évidente du pouvoir exercé par les hommes sur les femmes n'est pas exempte du discours des Anciens<sup>194</sup>, mais elle échappe à la perspicacité foucauldienne et brille par son absence dans sa définition de l'« homme de désir ».

La théorie du pouvoir préconisée par Foucault dans l'ensemble de son œuvre, selon laquelle le pouvoir est partout et donc n'est exercé par personne, l'empêche de percevoir les manifestations violentes de ce pouvoir par l'entremise de la sexualité. De plus, Foucault est si insensible au rôle de la violence « dans l'émergence du sujet moderne<sup>195</sup> » qu'il reprend sans plus de questionnement, dans les propos qu'il analyse, des préjugés millénaires à l'égard du viol, niant la possibilité d'un tel abus de pouvoir : « Le violeur ne s'en prend qu'au corps de la femme ; le séducteur, à la puissance du mari<sup>196</sup>. »

192. S. BROWNMILLER, *Le viol*, traduit de l'américain par Anne Villelaure, préface de Benoîte Groulx, Paris/Montréal, Stock/Éditions l'Étincelle, 1976, p. 23.

193. *Id.*, p. 19 et note 19, p. 497.

194. L.C. CURRAN, « Rape and Rape Victims in *The Metamorphoses* », dans J. PERADOTTO et J.P. SULLIVAN (dir.), *Women in The Ancien World*, Albany, State University of New York Press, 1984, p. 263 : « *Les métamorphoses* d'Ovide constitue une vision « cohérente et logique » du viol » (traduction).

195. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 141.

196. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 163. À Athènes, la loi prévoyait une punition plus grave dans le cas de la séduction d'une femme que dans le cas d'un viol. Le mari était même autorisé à tuer l'amant de sa femme : M.R. LEFKOWITZ et M.B. FANT, *Women's Life in Greece and Rome*, Londres, Duckworth, 1982, p. 45.

Que les femmes, selon les discours sur le sexe qu'il étudie, aient besoin du rapport sexuel<sup>197</sup>, que, selon les Grecs, « l'acte masculin<sup>198</sup> » soit nécessaire à celles-ci pour assurer la santé et le bon fonctionnement de leurs organes génitaux, que le plaisir de la femme soit « tout au long de la relation, dépendant de l'homme<sup>199</sup> », Foucault n'y voit pourtant aucune trace d'un rapport de pouvoir où les femmes n'ont pas le choix des relations et doivent se soumettre à la volonté de l'homme, puisque la nature même les destine à vivre en fonction de ses désirs. La négation de la volonté des femmes et la définition de leur sexualité en fonction du besoin masculin exclusivement échappent à Foucault. Cette entière sujétion les réduit pourtant à n'être qu'un objet sexuel : « les femmes, à qui sait s'en servir, sont capables d'offrir tous les plaisirs<sup>200</sup> ». Le « schéma éjaculatoire » de l'activité sexuelle, tel qu'il le décrit, laisse transparaître clairement la condamnation des femmes à satisfaire les désirs des hommes sans qu'elles n'aient un mot à dire.

Un autre préjugé à l'égard des femmes, véhiculé par Foucault, concerne la femme vertueuse qui se défendra contre toute agression et saura garder sa vertu quoi qu'il arrive. Dans un premier temps, cet exemple est cité comme paradigme le plus utilisé, à une époque postérieure au classicisme grec, pour illustrer la vertu sexuelle : « la sauvegarde de la pureté et de la virginité, la fidélité aux engagements et aux vœux constitueront alors l'épreuve type de la vertu<sup>201</sup> ». Dans un second temps, Foucault cite un roman de l'époque impériale, où la jeune héroïne est restée vierge même parmi les pirates<sup>202</sup>. Cette valorisation de la vierge qui résiste au viol entraîne une culpabilisation de celle qui n'y résiste pas et déplace sur ses épaules le poids du crime : celle qui se fait violer l'a voulu. Or, cette croyance existe encore dans l'Occident moderne<sup>203</sup>. Mais l'historien du présent n'y a rien vu.

---

197. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 136.

198. *Id.*, p. 145.

199. *Id.*, p. 144.

200. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 253.

201. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, note 17, p. 95.

202. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, p. 265. A. TATIUS, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, texte établi et traduit par Jean-Philippe Garnaud, Paris, Les Belles Lettres, 1991, VIII, V, § 5-6.

203. Au xx<sup>e</sup> siècle, les policiers et tribunaux seront plus enclins à croire qu'il y a eu viol si la victime montre des signes de sa forte résistance, c'est-à-dire si elle a subi une forte violence dont elle porte les marques physiques : J. NÉRON, *L'agression sexuelle et le droit criminel canadien : l'influence de la codification*, mémoire de maîtrise, Québec, Faculté de droit, Université Laval, 1994, pp. 79-80.

D'ailleurs, l'issue du roman en question repose sur la preuve de la virginité de l'héroïne, Leucippé. Après maintes péripéties, revenue enfin chez elle avec son amoureux, Clitophon, elle se voit citée à procès, accusée d'être une putain et doit passer une épreuve pour prouver qu'elle n'est pas souillée<sup>204</sup>. Cet épisode échappe à l'analyse de Foucault qui focalise plutôt sur le fait que Clitophon aussi est resté vierge, y interprétant une « chasteté préconjugale » qui serait « un choix, un style de vie, une forme haute d'existence que le héros choisit dans le souci qu'il a de lui-même »<sup>205</sup>. Pourtant, cette « chasteté préconjugale » n'intéresse le romancier que dans la mesure où elle permet de préserver à tout prix la pureté de la jeune fille. Lorsqu'il se dit encore vierge, Clitophon ne reçoit les louanges de personne, pas même de sa bien-aimée<sup>206</sup>.

En fait, comme le constate Macey dans sa biographie, Foucault semble évoluer dans un univers intellectuel complètement extérieur aux problèmes soulevés par le viol. Alors même qu'il était sollicité « par une commission gouvernementale chargée d'envisager une réforme du Code pénal » français, « ses observations sur le viol suscitérent une controverse »<sup>207</sup>. Considérant que c'est la violence physique qu'il convient de punir dans le viol, Foucault soutenait que punir plus lourdement le viol que les agressions strictement physiques, comme un coup de poing au visage, est en soi phallocentrique, car cela suppose que les organes sexuels sont plus importants que d'autres. Rapportant une conversation avec un magistrat, il relate que le viol pourrait être une question de responsabilité civile plutôt que d'être sanctionné par le droit pénal. Cela amène son biographe à la conclusion suivante :

Les propos de Foucault sur le viol trahissent une surprenante ignorance des analyses et revendications féministes ; l'idée que le viol ne puisse être une violence individuelle analogue à un coup en plein visage ne lui vient pas à l'idée<sup>208</sup>.

204. A. TATIUS, *op. cit.*, note 202, VIII, VIII-XIV. Il s'agit de l'épreuve de l'ancre de la syrinx. Lorsqu'une vierge est accusée de ne pas l'être, elle est escortée à une grotte où se trouve la syrinx, sorte de flûte fabriquée par le dieu Pan. Enfermée dans la grotte, la jeune fille doit son salut au chant de la syrinx, qui se fera entendre si elle est vraiment vierge (VIII, VI, § 11-14).

205. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, pp. 265 et 264.

206. A. TATIUS, *op. cit.*, note 202, VIII, V, § 7 : « S'il existe une virginité chez l'homme, je l'ai conservée, moi aussi, jusqu'à maintenant, pour Leucippé. »

207. D. MACEY, *op. cit.*, note 110, pp. 382 et 383.

208. *Id.*, p. 383. Voir M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 5, vol. 4, « Enferment, psychiatrie, prison » p. 355.



Non seulement ignorait-il les revendications féministes, mais il ignora aussi les critiques qui lui ont été par la suite adressées. En fait, « il ne connaissait guère la politique féministe de son temps<sup>209</sup> ».

### 3.4.2 L'inceste et l'abus sexuel des enfants : la fille oubliée

Foucault est très peu prolixe quant à la question de l'inceste et de l'abus sexuel des enfants. Son discours fait preuve d'une absence totale de clarification quant au rôle de l'inceste et autres abus sexuels dans les rapports de pouvoir des hommes sur les femmes. Il ne s'arrête pas au fait que la relation incestueuse la plus fréquente soit celle ayant pour objet les filles ; relation père-fille ou frère-sœur<sup>210</sup>. Il ne s'intéresse d'ailleurs pas aux discours des Anciens sur l'inceste. À le lire, il n'en aurait été question chez les Grecs que dans les *Mémorables* de Xénophon. La relation père-fille ou fils-mère serait alors considérée comme un problème de temps, tout simplement : « Parce qu'ils ont méconnu le principe du « moment », et mêlé à contretemps la semence de géniteurs dont l'un est forcément beaucoup plus vieux que l'autre<sup>211</sup>. » Pourtant, la réprobation de Xénophon à l'égard de l'inceste ne s'arrête pas là, mais c'est ce qui est jugé « remarquable » par Foucault.

Il ne sera pas question du discours sur l'inceste à l'époque de la Rome impériale, sauf dans le cas d'un traité d'interprétation des rêves<sup>212</sup> et où les actes sexuels, contrairement à notre vision moderne, sont lus en fonction de la vie sociale et personnelle du rêveur. À remarquer que, dans ce traité, le rêveur est toujours un homme sans que Foucault ne s'en soucie plus qu'il ne faut<sup>213</sup>.

Par contre, dans son premier volume où il traite des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, Foucault parle un peu plus de l'abus sexuel d'enfants, mais en

209. D. MACEY, *op. cit.*, note 110, pp. 383-384, citation à la page 384. Voir M. PLAZA, « Nos dommages et leurs intérêts », *Questions féministes*, n° 3, mai 1978, 1978, p. 93. L'ouvrage de Susan Brownmiller sur le viol était pourtant traduit en français depuis 1976. *Supra*, note 192.

210. P. BIGOURDAN, *Viol à domicile : la loi du silence*, coll. « L'homme et ses problèmes », Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1989, p. 88 : « L'inceste père-fille est, de loin, le plus important. Aux États-Unis, S.S. Weinberg a étudié 203 situations incestueuses. Dans 79 % des cas, il s'agit de l'inceste père-fille, dans 18 % de l'inceste frère-sœur, et dans 3 % de l'inceste mère-fils. »

211. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 70 ; XÉNOPHON, *Les Mémorables*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, IV, 4, § 21-23.

212. ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *La clef des songes*, traduit et annoté par A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1975.

213. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 3, chap. I, « Rêver de ses plaisirs ».

focalisant sur la sanction répressive de la société à l'égard des abuseurs et pères incestueux, sanction fortement critiquée par le discours foucauldien :

Un jour de 1867, un ouvrier agricole, du village de Lapcourt, un peu simple d'esprit, employé selon les saisons chez les uns et les autres, [...] est dénoncé : au bord d'un champ, il avait, d'une petite fille, obtenu quelques caresses, comme il l'avait déjà fait, comme il l'avait vu faire, comme le faisaient autour de lui les gamins du village ; c'est qu'à la lisière du bois, ou dans le fossé de la route qui mène à Saint-Nicolas, on jouait familièrement au jeu qu'on appelait « du lait caillé ».

[...]

Sur ces gestes sans âge, sur ces plaisirs à peine furtifs qu'échangeaient les simples d'esprit avec les enfants éveillés, voilà que notre société — et elle fut sans doute la première dans l'histoire — a investi tout un appareil à discourir, à analyser et à connaître<sup>214</sup>.

La normalité des gestes et leur caractère inoffensif, aux yeux de Foucault, puisqu'il ne s'agit que d'« enfants éveillés » et de « simples d'esprit » — les pédophiles le sont-ils tous ? —, font de la réprobation sociale un abus de pouvoir : « le sexe est, de toute façon, devenu quelque chose à dire, et à dire exhaustivement selon des dispositifs discursifs qui sont divers mais qui sont tous à leur manière contraignants<sup>215</sup> ».

On brime la sexualité de l'enfant éveillé tout comme on muselle celle des pères incestueux. L'interdit de l'inceste au XIX<sup>e</sup> siècle ne trouve pas chez Foucault la clémence que celui-ci aura à l'égard de ce même interdit chez les Grecs. La religion grecque condamne l'inceste, ainsi « la plupart des gens n'ont pas l'idée de désirer une telle union<sup>216</sup> ». Or Foucault ne se révolte jamais de cet interdit chez les Anciens, par contre, il présentera comme une répression bourgeoise à l'égard des classes ouvrières la criminalisation de l'inceste au XIX<sup>e</sup> siècle, qu'il mettra en rapport avec la psychanalyse, laquelle permet de dire ce que la loi interdit de faire : « Ceux qui avaient perdu le privilège exclusif d'avoir souci de leur sexualité ont désormais le privilège d'éprouver plus que d'autres l'interdit et de posséder la méthode qui permet de lever le refoulement<sup>217</sup>. »

Mais l'inceste étudié par la psychanalyse, s'il est désir refoulé, ne peut se comparer à l'abus sexuel d'un père, frère ou parent à l'égard d'une petite fille incapable de s'y opposer. Cette forme d'inceste la plus répandue encore

214. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 9, vol. 1, pp. 43-44.

215. *Id.*, p. 45.

216. K.J. DOVER, *op. cit.*, note 91, p. 204.

217. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 9, vol. 1, p. 172.

dans notre société s'inscrit dans le cycle de la violence des hommes à l'égard des femmes<sup>218</sup>.

### 3.5 Le silence de Foucault sur les femmes esclaves

*À cet égard, le jeu S/M [somasochiste] est très intéressant parce que, bien qu'étant un rapport stratégique, il est toujours fluide. Il y a des rôles, bien entendu, mais chacun sait très bien que ces rôles peuvent être inversés. Parfois, lorsque le jeu commence, l'un est le maître, l'autre l'esclave et, à la fin, celui qui était l'esclave est devenu le maître<sup>219</sup>.*

Les sociétés de l'Antiquité étudiées par Foucault sont des sociétés esclavagistes dont la hiérarchie, l'économie et la prospérité dépendent du travail d'hommes, de femmes et d'enfants assujettis à l'autorité du maître de la maison auxquels ils appartiennent. Qui sont ces esclaves et quelle répression les maintient dans cet état de choses possédées ? Foucault ne s'y arrête jamais. Et bien qu'il reconnaisse que ces « choses » fassent partie des objets sexuels de l'homme libre<sup>220</sup>, il n'essaie pas d'analyser le rôle qui leur est dévolu par celui-ci dans l'exercice de construction de l'« homme de désir », alors même que ces rôles de maître et d'esclave sont pourtant repris au <sup>xx</sup>e siècle dans les jeux sexuels somasochistes, comme l'avait remarqué Foucault, dans son cas, chez les homosexuels. L'homme et la femme esclaves n'avaient pas la même fonction sexuelle chez les Grecs, tandis que chez les Romains les deux étaient soumis à l'appétit du maître.

À lire l'*Histoire de la sexualité*, on peut croire que le discours des Anciens ne parlait pas des esclaves. En fait, la sexualité des esclaves n'intéressait évidemment pas les penseurs du monde Antique. L'esclave n'était qu'une force de travail, un outil obéissant à son maître. Pourquoi aurait-il fallu s'intéresser à la vie sexuelle d'un objet de propriété ? Aristote, dans *La Politique*<sup>221</sup>, consacre une partie de sa réflexion sur l'ordre de la cité à la théorie de l'esclavage dont il reconnaît la nécessité et qu'il justifie en vertu du droit naturel :

218. R. c. L.(D.O.), [1993] 4 R.C.S. 419, 441 : la question des agressions sexuelles contre les enfants est liée à celle des agressions sexuelles contre les femmes dans leur ensemble, quel que soit leur âge (selon la juge L'Heureux-Dubé pour la majorité).

219. « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *op. cit.*, note 5, vol. 4, pp. 742 et 743.

220. M. Foucault, *op. cit.*, note 25, vol. 2, p. 57.

221. ARISTOTE, *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968. Foucault utilise l'édition de la Loeb Classical Library : M. Foucault, *op. cit.*, note 25, vol. 2, pp. 24, 94-95, 98, 118, 138-140, 191, 194, 197, 200, 238.

Puisque la propriété est une partie intégrante de la famille et l'art d'acquérir la propriété, une partie de l'administration domestique [...]; d'autre part, de même que chaque branche d'activité déterminée doit avoir ses instruments appropriés, si l'on veut que le travail s'accomplisse, ainsi en est-il dans le domaine économique; or, parmi les instruments, les uns sont inanimés, les autres animés [...] l'esclave est un objet de propriété animé et tout serviteur est comme un instrument précédant les autres instruments.

[...]

De ces considérations on déduit clairement quelle est la nature de l'esclave et quelles sont ses capacités. Un être qui par nature ne s'appartient pas, mais est l'homme d'un autre, cet être-là est par nature esclave: est l'homme d'un autre quiconque, étant homme, est objet de propriété; or un objet de propriété est un instrument ordonné à l'action et séparable<sup>222</sup> [c'est-à-dire séparé de son propriétaire].

Par contre, Xénophon, dans l'*Économique*, « nous laiss[e] deviner ce qu'était la vie des esclaves dans le domaine d'un riche Athénien<sup>223</sup> ». Foucault, qui traite abondamment de l'économie domestique chez les Grecs en tant qu'art du maître de la maison, reste muet sur la fonction de l'esclave dans cette économie, fonction productive mais aussi sexuelle. Pourtant, l'« homme de désir » de l'Antiquité avait grand besoin de l'esclave dans ses plaisirs. Cet outil étant toujours à sa disposition et destiné à le satisfaire, aucun problème moral ne se posait quant à son utilisation, l'ordre de la cité assurait sa complète disponibilité.

Chez les Grecs, l'esclave de sexe masculin était employé pour les travaux manuels, indignes des hommes libres; la femme esclave était attachée au service domestique de la maison: cuisine et tissage. La sexualité entre hommes et femmes esclaves était formellement interdite, chaque sexe dormait dans des pièces séparées. Ainsi que le confirme Xénophon dans l'*Économique*, lorsque Ischomaque parle de « l'appartement des femmes, séparé de l'appartement des hommes par une porte fermant à clef pour éviter [...] que les esclaves n'aient des enfants sans notre permission<sup>224</sup> ». S'il cite Xénophon, Foucault ne s'arrête jamais à cette phrase pourtant révélatrice du contrôle de la sexualité des esclaves au profit de leur maître<sup>225</sup>. Car les femmes esclaves avaient tout de même des enfants: « la jeune servante en particulier, était à la disposition de celui qui l'avait achetée

222. ARISTOTE, *op. cit.*, note 221, I, 4, 1253b-1254a. Dans le texte grec de *La politique*, Aristote emploie le terme *anthrôpos* (ἄνθρωπος) qui signifie « être humain » et non pas « homme » comme il a été traduit.

223. XÉNOPHON, *op. cit.*, note 102, « Notice », p. 12.

224. *Id.*, IX, § 5.

225. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 25, vol. 2, pp. 83, 88, 97, 161, 169-183.

et qui pouvait impunément l'introduire dans son lit... ou la livrer à ses amis un soir de beuverie<sup>226</sup> ».

Un honorable citoyen pouvait tout aussi bien acheter des femmes esclaves « pour les livrer à la prostitution et en tirer ses moyens d'existence » de façon tout à fait légale<sup>227</sup>. La femme esclave était la chose sexuelle, le jouet de son maître.

Chez les Romains, la situation n'était pas différente : les femmes étrangères réduites en esclavage par la guerre ou vendues par leur père ne pouvaient rien refuser à leur maître, « elles devenaient des objets utilitaires qu'on pouvait à sa guise céder ou rejeter<sup>228</sup> ». Le droit du maître sur le corps de la femme esclave est considéré comme naturel, et ce, malgré l'adoucissement des mœurs romaines à l'égard du traitement des esclaves au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. L'enfant issu de la relation avec le maître appartient à celui-ci « comme le croît de ses animaux ». Si c'est une fille, celle-ci servira aussi aux plaisirs sexuels de son maître-père, sans qu'il soit question d'inceste, ou encore elle servira à initier aux plaisirs sexuels le fils de la maison<sup>229</sup>.

Par contre, le sort des hommes esclaves n'était pas différent de celui des servantes de la maison : « Pour un Romain, en effet, l'expression supérieure de la virilité consistait à soumettre les hommes<sup>230</sup>. » Et ces hommes, contrairement aux Grecs, ne pouvaient être que des esclaves. Les Romains refusaient de voir leurs fils se soumettre à un homme, car dans l'éducation qui leur était donnée, la virilité était la plus grande vertu : « Depuis l'enfance, [le Romain] était élevé pour être un dominateur<sup>231</sup>. » La passivité sexuelle était un crime chez l'homme libre<sup>232</sup> de l'Empire romain.

L'utilisation sexuelle des esclaves et la violence nécessaire pour astreindre à cet état les êtres qui y étaient soumis auraient-elles échappé à Foucault si celui-ci avait reconnu la fonction répressive du pouvoir et la possibilité de sa concentration chez une minorité dominante ? Il est certain que l'optique du maître ne permet pas de percevoir la violence de la condition qu'il impose « de droit » à ses subalternes.

226. C. MOSSÉ, *op. cit.*, note 127, p. 79.

227. *Id.*

228. F. LECORSU, *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*, coll. « Confluents », Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 206-209, citation à la page 209.

229. G. FAU, *op. cit.*, note 159, pp. 38-39.

230. E. CANTARELLA, *op. cit.*, note 121, p. 147.

231. *Id.*, pp. 146-149, citation à la page 146.

232. *Id.*, p. 148. Selon SÉNÈQUE, *Controverses*, traduction par H. Bornecque, Paris, Garnier, s. d., cité dans E. CANTARELLA, *op. cit.*, note 121, p. 148, note en bas de page 6.

## Conclusion

Cette perception « colonialiste », qui découle chez Foucault de son refus d'analyser le pouvoir selon une grille hiérarchique mais le voit partout<sup>233</sup>, invalide sa recherche historique dès qu'il est question de groupes historiquement soumis au pouvoir, comme les esclaves et les femmes. Et son refus de reconnaître les situations de domination dans le cas des femmes découle non seulement de sa théorie du pouvoir, mais du point de vue dominant à partir duquel il les regarde. Car le discours de Foucault, par la déconstruction de la réalité qu'il opère, s'il n'est évidemment pas un discours scientifique, selon la volonté de son auteur, est un discours idéologique. Pour considérer comme neutre et objective l'approche historique de Foucault, il faut prêter foi et vérité à ses interprétations philosophiques et historiques comme si c'était la seule interprétation possible de l'histoire de la sexualité.

Pourtant, au moment de la parution du premier volume de cette histoire, Foucault annonçait son rapport critique à l'égard des discours de vérité. Comme il le dit lui-même : « [M]on problème a toujours été du côté d'un autre terme : la vérité<sup>234</sup>. » Son intention était alors de faire « l'histoire politique d'une production de vérité », l'histoire « du pouvoir propre aux discours acceptés comme vrais ». Pour ce philosophe, « [l]a mise en place des discours « vrais » (et qui d'ailleurs changent sans cesse) est un des problèmes fondamentaux de l'Occident<sup>235</sup> ». Or, la propre analyse de Foucault sur la sexualité s'inscrit dans la lignée problématique des discours devant être tenus pour vrais. « le moins que l'on puisse dire, c'est que son degré général d'objectivité est inférieur à la moyenne des meilleures recherches historiques [du xx<sup>e</sup> siècle]<sup>236</sup> ». Sa façon de citer certains auteurs anciens et d'interpréter certains faits et personnages de l'Antiquité révèle un traitement arbitraire de l'histoire :

L'œuvre de Foucault est cependant un exemple brillant et séduisant d'une façon de faire de la philosophie qui, dans sa suite effrénée de nouveaux sujets spectaculaires et facilement interprétables à la lumière du parti pris idéologique, n'est que trop désireuse de jeter par-dessus bord la rigueur de la pensée critique<sup>237</sup>.

Le danger d'un tel refus de la rigueur est que le penseur devienne « la mesure » qui serve à ordonner et régir sa propre théorie : « Il est visible que le refus du sens commun est nécessaire à toute science sociale, mais ce

233. N. HARTSOCK, *loc. cit.*, note 35, 168-169.

234. B.-H. LÉVY, *loc. cit.*, note 29, 93.

235. *Ibid.*

236. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 2, p. 180.

237. *Id.*, p. 196.

refus, devenu fondement de la sociologie, incite au dogmatisme<sup>238</sup>. » Le nihilisme foucauldien par rapport à la science et à la modernité fait de ce penseur la norme de sa pensée : « il est au moins une chose que Foucault ne renonce pas à présenter comme vraie, c'est sa propre analytique du pouvoir<sup>239</sup> ».

Une explication de l'aveuglement foucauldien à l'égard de la sexualité et de la condition des femmes dans l'Antiquité pourrait être rattachée à la vie même du philosophe. Comme le remarque Macey : « En un sens, dire que l'histoire de ses livres est, dans une large mesure, la biographie de Michel Foucault relève presque du truisme<sup>240</sup>. » Foucault n'a-t-il pas dit durant des interviews : « Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, la prison, la sexualité » et « Chacun de mes livres représente une partie de mon histoire »<sup>241</sup> ? Cette hypothèse pourrait expliquer pourquoi, pendant deux volumes, Foucault a choisi d'étudier les discours de la Grèce, où l'homosexualité fait partie de la culture du pouvoir, et ceux de la Rome impériale, où cette culture mourra au profit de la conjugalité hétérosexuelle. Aux prises avec l'intolérance et la réprobation de sa propre société par rapport à l'homosexualité, Foucault trouvait chez les Anciens un « paradis perdu » de l'existence homosexuelle, une culture où le « devenir gay » avait son rôle.

Mais en même temps qu'il analyse un discours où sa sexualité a une existence propre, il se refuse à analyser les discours sur l'autre sexe. Femme à la maison, sans aucune existence civile et politique, femme obéissante et soumise aux désirs de son mari : Foucault représente comme la voyaient les Anciens et comme la voient encore ses contemporains, cette femme, ce « mal nécessaire » de l'humanité. Jusqu'à la violence à son égard, jusqu'à l'esclavage qu'il oublie tant sa perception est plus proche de celle de l'homme libre que de ses « propriétés ». Il est impossible de recourir à la théorie sur la sexualité élaborée par Foucault pour amorcer une analyse féministe du sujet. Non seulement ce serait accepter d'obéir à un discours de vérité plus près de la mystification que de la connaissance<sup>242</sup>, mais ce serait regarder notre sexualité muselée avec les yeux de ceux qui la musellent.

238. G. DELANNOI, *Les années utopiques : 1968-1978*, coll. « L'Aventure intellectuelle de la France au XX<sup>e</sup> siècle », Paris, La Découverte, 1990, p. 81.

239. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 2, p. 173.

240. D. MACEY, *op. cit.*, note 109, pp. 12-13.

241. M. FOUCAULT, *op. cit.*, note 5, vol. 4, « L'intellectuel et les pouvoirs », p. 748 ; vol. 4, « Vérité, pouvoir et soi », p. 779.

242. J.-G. MERQUIOR, *op. cit.*, note 6, p. 175.

Le silence de Foucault à l'égard de la sexualité des femmes indique que ce volet de l'histoire de la sexualité humaine ne l'intéressait tout simplement pas et ne faisait pas partie de l'objet de ses recherches. Sinon, se serait-il contenté de reproduire avec assentiment la misogynie pourtant flagrante des penseurs qu'il étudie ? Sa « surprenante ignorance des analyses et revendications féministes<sup>243</sup> » indique bien qu'il ne se préoccupait absolument pas des problèmes soulevés alors par la condition des femmes. Comment aurait-il pu s'intéresser à ceux de la condition féminine dans l'Antiquité ? La myopie intellectuelle de Foucault à l'égard des femmes laisse planer un fort doute sur l'objectivité de son analyse.

Le problème d'un tel aveuglement est qu'il s'inscrit à l'intérieur d'une œuvre en trois volumes intitulée *Histoire de la sexualité* et considérée comme une étude incontournable sur le sujet. Le sujet étant non pas la pédérastie ou l'homosexualité, mais bien la sexualité humaine sous toutes ses facettes. Discours aveugle ou androcentrique, ce rejet de la femme, sauf lorsqu'elle est nécessaire à la procréation, serait-il une tentative de recréer par l'histoire le paradis grec exclusivement masculin, cette société perdue où l'on savait contrôler, enfermer et faire taire les femmes ? Mais alors, l'historien de la sexualité, adulé par une certaine gauche, éprouve à l'égard des femmes des sentiments peu différents de ceux des hommes d'Église du <sup>xx</sup>e siècle, qui « s'astreignaient à faire « comme s'il n'existait pas de femmes » ». L'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault serait-elle une tentative, par « un effort surréaliste, à revenir au temps du paradis, lorsque Dieu n'avait pas encore créé Ève<sup>244</sup> » ? Et lorsque le véritable amour se pratiquait sur les jeunes garçons ? Le dieu de l'histoire de la sexualité aurait-il réussi à nullifier la création de la femme ?

---

243. D. MACEY, *op. cit.*, note 109, p. 383.

244. U. RANKE-HEINEMANN, *op. cit.*, note 56, p. 369.